Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/miscelanea-comillas_1948_9

Bind in this cover here

PONTIFICIA UNIVERSITAS COMILLENSIS

Comillas, Spain. Universidad Pontificias.

MISCELANEA COMILLAS

COLABORACION CIENTIFICA DE LOS PROFESORES
Y DOCTORES DE LA UNIVERSIDAD

IX

9
1948

HOMENAJE AL DOCTOR EXIMIO
P. FRANCISCO SUAREZ, S. I.
EN EL IV CENTENARIO DE SU NACIMIENTO
1548 - 1948

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
MC
Alma, California

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

Universidad Pontificia
COMILLAS (Santander)
1948

34740

BX
880
C6
v.9
1948:1

INDICE DE ESTE VOLUMEN

Grandeza del P. Suárez como pensador y como religioso.—Discurso del Excmo. Sr. Nuncio de Su Santidad en España, Dr. D. Cayetano Cicognani, en la Clausura de la Semana Suareciana celebrada en la Universidad Pontificia de Comillas del 4 al 11 de abril de 1948 7

Prolusión del Excmo. Sr. Obispo de Santander, Dr. D. José Eguino y Trecu, en la sesión de apertura de la Semana Suareciana de Comillas 25

Significación de nuestro homenaje al P. Suárez.—Discurso del R. P. Francisco Javier Baeza, S. I., Rector de la Universidad Pontificia de Comillas en la Semana Suareciana 35

Una Carta autógrafa de Suárez en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca.—Introducción y transcripción por el P. Camilo M.ª Abad, S. I. 47

Un tratado inédito de Suárez sobre la Ciencia Media.—Por el P. Severino González Rivas, S. I., Vice-Rector de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca, Profesor de Teología Dogmática 59

Una «lectura» de Suárez inédita. «Utrum liceat aliquando uti scientia confessionis».—Introducción, transcripción y notas por el P. Camilo M.ª Abad, S. I. 133

La personalidad científica del Doctor Eximio.—Discurso pronunciado en la Universidad Pontificia de Comillas, en la solemne inauguración del Curso académico 1947-1948, por el R. P. José María Alejandro, S. I., Profesor de la Facultad de Filosofía 191

Esencia y valor del conocimiento según el Doctor Eximio por el R. P. José M.ª Alejandro, S. I., Profesor de Criteriología en la Universidad Pontificia de Comillas 211

El P. Francisco Suárez en Coímbra, por el R. P. Eugenio Fernández Almuzara, S. I. 247

Actitud del P. Francisco Suárez frente a la esencia metafísica de nuestra felicidad, por el Dr. D. José M.ª Sáiz, Profesor de Filosofía en el Seminario Diocesano de Monte Corbán (Santander), A. A. de la U. P. de Comillas 261

El P. Suárez y la Música Sagrada.—Prolusión al Concierto Sacro de la «Schola Cantorum» de Comillas en honor del Doctor Eximio, por el R. P. Joaquín Salaverri, S. I., Prefecto General de Estudios y Decano de la Facultad de Teología 301

El sentido de la realidad en la Metafísica Suareciana por el Excelentísimo Sr. Obispo de Calahorra y La Calzada, Dr. D. Fidel García y Martínez, Antiguo Alumno de la U. P. de Comillas 309

Dedicatorias y Proemios en las obras de Suárez. Por el R. P. Eleuterio Elorduy, S. I., Profesor en el Colegio Máximo de Oña 323

Esencia del libre albedrío y proceso del acto libre según F. Romeo, O. P., Santo Tomás y F. Suárez, S. I.—Estudio comparativo, por el P. Jesús Muñoz, S. I., Profesor de Psicología en la Universidad Pontificia de Comillas 347

MISCELANEA COMILLAS

Con censura eclesiástica

INDUSTRIAS GRÁFICAS DIARIO-DÍA, MAYOR PRAL., 147-151.—PALENCIA

El Excmo. Sr. Nuncio de Su Santidad, Dr. D. Cayetano Cicognani, ha tenido la gentileza de ofrendar a MISCELÁNEA COMILLAS *el importantísimo discurso con que coronó la* Semana Suareciana *celebrada en nuestra Universidad del* 4 *al* 11 *del pasado mes de abril.*

Agradecemos cordialmente al representante del Vicario de Jesucristo este gesto paternal, por otra parte naturalísimo: el Excmo. Sr. Nuncio de Su Santidad en España es Patrono nato de la Universidad de Comillas Pontificia «nomine et re»; y es muy natural que mire como suya esta publicación, exponente de nuestras actividades científicas.

También hemos de agradecer su Presentación inaugural al *Excmo. Señor Obispo de la diócesis santanderina, Dr. D. José Eguino y Trecu, antiguo y glorioso alumno de la Universidad de Comillas; y no menos las hermosas palabras sobre la* Significación de la Semana Suareciana de Comillas, *de nuestro querido P. Rector, R. P. Francisco Javier Baeza, promotor desvelado de todo lo que es ciencia y cultura, y, con cariño particular, de* MISCELÁNEA.

Todos los demás discursos de nuestra Semana Suareciana, los de los actuales Profesores PP. Joaquín Salaverri, Francisco Lodos, José María Alejandro y Eusebio Hernández; los de los PP. Ricardo G. Villoslada y José Antonio de Aldama, grandes amigos de nuestra Universidad, y el del Excelentísimo Sr. Obispo de Calahorra, Dr. D. Fidel García y Martínez, eximio alumno de la misma, estaban destinados desde un principio a las varias revistas que las Provincias jesuíticas de España publican: Razón y Fe, Pensamiento, Estudios Eclesiásticos.

Gustosamente se ha privado MISCELÁNEA *de lo que, en cierto modo, pudiera mirar como suyo.*

Todavía, gracias al Señor, quedan, dentro y fuera de la Universidad, amigos entusiastas del Doctor Eximio y Piadoso, que, en el cuarto centenario de su nacimiento, han querido dedicarle, como humilde homenaje, este noveno volumen de MISCELÁNEA.

Un voto especial de gracias al Excmo. Sr. Obispo de Calahorra, que, otra vez, ha querido honrar con su firma esta publicación, suya y de todos los Antiguos Alumnos de Comillas.

De modo particular nos satisface poder avalorar las páginas de este volumen, con algunos escritos inéditos de Suárez, recogidos en la Biblioteca Universitaria de Salamanca. Al R. P. Eleuterio Elorduy, gran conocedor de los manuscritos de Suárez, que tuvo la amabilidad de señalárnoslos, y al bondadoso Director de la Biblioteca Salmantina, D. Fulgencio Riesco, que nos dió todas las facilidades para transcribirlos, nuestra cordial gratitud. Consideramos la publicación de estos inéditos suarecianos, como lo más valioso de nuestro homenaje a su eximio autor.

En verdad, todo nos parece poco para honrar «al que a todos nos honra», como español y como Religioso: al que, de modo singular, honró con su magisterio y con sus virtudes las casas jesuíticas de Valladolid y de Salamanca, cuya heredera, por estar enclavada en el mismo territorio, debiera ser nuestra Universidad de Comillas; al Doctor Eximio y Piadoso que extendió la gloria de España a todos los pueblos y a todas las edades; al discípulo más glorioso del Doctor Angélico, de quien todos los amigos de Suárez nos profesamos, por lo mismo, discípulos rendidos y aficionados.

Quiera él desde el cielo, donde sin velos ve ya toda la verdad, alcanzar para nuestra Universidad y para todos los Centros de estudios eclesiásticos y seculares, aquella sinceridad noble y sencilla con que él la buscó mientras peregrinó por la tierra.

GRANDEZA DEL P. SUAREZ
COMO PENSADOR CRISTIANO Y COMO RELIGIOSO

DISCURSO DEL EXCMO. SR. NUNCIO DE SU SANTIDAD EN ESPAÑA

DR. D. CAYETANO CICOGNANI

en la Clausura de la Semana Suareciana celebrada en la Universidad Pontificia de Comillas del 4 al 11 de Abril de 1948

R. P. FRANCISCO SUAREZ, S. I.

De un cuadro procedente del antiguo Colegio de la Compañía de Jesús en Valladolid, llamado de San Ambrosio, cuya iglesia es hoy Santuario Nacional del Sagrado Corazón. El cuadro se halla actualmente en la Sala de Profesores de la Universidad de Valladolid. (Detalle.—Véase adelante el cuadro entero).

Las palabras que, como clausura de esta semana conmemorativa del IV centenario del nacimiento del P. Francisco Suárez, voy a pronunciar, no pueden ser sino de suma complacencia y de vivísima felicitación, por la oportunidad de los temas que, acerca de la persona y de la doctrina del Doctor Eximio, se han escogido, por la competencia y autoridad de los oradores que los han desarrollado, por el entusiasmo demostrado de parte de los profesores y alumnos de esta Pontificia Universidad en el deseo de conocer y valorar más y más esta excelsa figura del pensamiento cristiano, y, particularmente, por el fin principal que ha provocado e informado toda la organización de estas conferencias: ofrendar, sí, un tributo de admiración al P. Francisco Suárez, pero más aún, y sobre todo, en conformidad con el espíritu que animó su larga misión de profesor y que plasma toda su portentosa obra de escritor eclesiástico, renovar y afianzar el propósito de trabajar tenaz y denodadamente, de palabra y por escrito, por la gloria del Señor y el bien de su Iglesia.

En la cumbre de su ancianidad, abarcando de un golpe de vista sus largos años de magisterio, sus esfuerzos por alcanzar la verdad y su lucha por defenderla, y la ingente mole de sus infolios ya publicados, pudo dar este testimonio de su propia conciencia: «*Hic semper fuit meorum laborum scopus, ut Deus ab hominibus et cognoscatur magis et ardentius sanctiusque colatur*».[1]

Es el *bonum certamen certavi* de San Pablo (2 Tim. 4, 7), al sentir que le llegaba el fin de la vida terrena.

Intimamente convencido de que *vani sunt omnes homines in quibus non subest scientia Dei* (Sap. 13, 1), y abominando, como el gran Apóstol, de aquellos directores del pensamiento pagano que no supieron conocer, y mucho menos reconocer, al autor del mundo, el P. Suárez otea toda la vasta amplitud del pensamiento humano y concibe el gigantesco plan de iluminar las ciencias del espíritu con los sagrados fulgores de las teológicas, de inundar y empapar el saber de los hombres con las luces de una

1. F. Suárez, *De virtute et statu Religionis*, Prooemium. Ed. Vivès, t. 13, p. 1.

teología, no fría y estéril ni meramente especulativa, sino también práctica e informadora de toda la vida del hombre y de sus relaciones con su Dios y con el mundo que le rodea.

«*Sacra Theologia* —escribía— *ita subtili divinarum rerum speculatione detinetur, ut humanas etiam dirigat actiones, speculatrix enim est et practica... Minus quidem laudabilis esset, si mentem illustraret non mores dirigeret*».[2] Y a este trabajo de cristianización de la ciencia se consagra de por vida con una abnegación sin límites ni reservas, mirándolo como la mejor glorificación de Dios y el más valioso servicio a su Santa Iglesia.

En la prosecución de este ideal publica densos volúmenes para ilustrar las mentes, y otros, no menos asombrosos, para el mejoramiento y régimen de las costumbres así públicas como privadas; escribe con tal fecundidad y profusión, que sus libros constituyen una biblioteca (acaso sea el escritor que más páginas cristianas ha escrito, probablemente más que el mismo Orígenes, o San Juan Crisóstomo), y ello no en un tono enciclopédico y de compilador, sino con aquella profundidad, solidez, vasta erudición, circunspección y equilibrio, que son característicos en todos sus escritos; publica incesantemente obras y más obras, y cada una de ellas se alza, señera y típica, con autoridad clásica en la mmateria: *De Verbo Incarnato, De Deo Uno et Trino, De Religione, De Legibus, Disputationes Metaphysicae... Defensio Fidei...*; y los especializados en las diversas ramas de la humana sabiduría, teólogos y escrituristas, filósofos y jurisconsultos, apologistas y moralistas, cultivadores de la ascética y seguidores de la mística, le proclaman y consultan y siguen como a su maestro.

El es un pensador en el sentido más alto y verdadero de la palabra, a quien Dante Alighieri hubiese colocado, en su *Divina Comedia*, en la guirnalda formada por los espíritus de los Doctores de la Iglesia, más resplandecientes que el sol, y Rafael, entre las figuras de la *Disputa del SS. Sacramento*, expresión sublime de la Iglesia en sus Padres y Doctores; como su imagen debiera también figurar en el Palacio de la Paz en La Haya y en los salones del Palacio de la Sociedad de las Naciones en Ginebra, si el uno y el otro, los dos palacios, no representaran, por haberse alejado de aquellas doctrinas teológicas y jurídicas que Suárez proclamara, el fracaso más rotundo y la desilusión más amarga de la humana insipiencia.

No voy a mentar lo que del P. Suárez piensan los teólogos y escritores de la Compañía de Jesús, que le consideran como el teólogo más ilustrado

2. F. Suárez, *De virtute et statu Religionis*, Prooemium. Ed. Vivès, t. 13, p. 1.

de la Compañía, y según frase del mismo Schwabe, el primero de toda la Iglesia en los tiempos modernos.[3]

Yo citaré tan sólo el juicio que de la obra del P. Suárez da el historiador de la Teología moderna más autorizado, Mons. Martín Grabmann, en su *Mittelalterliches Geistesleben* (tom. I, C. XVII) donde examina las *Disputationes Metaphysicae,* tan profundamente estudiadas hoy mismo aquí en su discurso por el Excmo. Sr. Obispo de Calahorra. Escribe, pues, el ilustre profesor de la Universidad de Munich: «El P. Suárez ha reunido allí, con una maravillosa erudición acerca de cada problema, todo el conjunto de documentos conocidos en su tiempo. No solamente ha citado una multitud de autores de las más variadas tendencias, sino que, por regla general, los ha expuesto ampliamente, reproduciendo con exactitud sus teorías. Y mientras expone clara y textualmente las opiniones de sus autores, critica sus fundamentos y su alcance *sine ira et studio.* Con razón se ha llamado a las *Disputationes Metaphysicae* un repertorio instructivo y completo de la enseñanza escolástica y de sus divergencias de escuela a escuela. Esta recensión de sistemas, por otra parte, no es para él más que un medio y un punto de partida para hacer una labor más constructiva y llegar a la formación de su propio juicio acerca de cada una de las cuestiones disputadas. Desde ese punto de vista, hay que poner de relieve, entre sus características, su sentido de la realidad, quiero decir, esa penetración aguda que le conduce al fondo del problema, para desenvolver luminosamente, en todas sus particularidades, el proceso de argumentación que lleva a la solución del problema. Después de haberlo leído se llega al conocimiento de todos los aspectos de la cuestión, de sus dificultades, de sus ramificaciones, de las diversas objeciones que pueden ser presentadas. Por esa cualidad, como también por su serena objetividad, Suárez hace pensar en Santo Tomás de Aquino. Y se parece también a San Buenaventura por la profundidad de su vida interior y la gran nobleza de su alma totalmente consagrada a Dios y a la verdad».

Esto que de las *Disputationes Metaphysicae* dice el insigne historiador de la Escolástica, puédese y débese, en su tanto, afirmar de todas las demás obras de Suárez, pues en todas ellas campea la misma penetración de los problemas, el mismo aporte de rica documentación, la misma serena discusión y hasta el mismo admirable método de trabajo. Y, por cierto, ¿no habrá ningún animoso joven comillés que tome por tema de su tesis doctoral el estudio técnico del planteamiento y solución de los problemas en Suárez?

Entre los muchos epitafios que se compusieron con motivo de la muerte del P. Suárez, hay uno que él hubiera por su humildad rechazado,

3. Cfr. A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España,* t. 4, p. 59-64.

como rechazó, en vida, cuantos epigramas se le ofrecieron para frontispicio de sus obras. Dice así:

«Hospes, in hoc tumulo nova sunt miracula; certo
Nam si iudicio saecula stare velint,
Hic est Europae, atque Asiae mundique Magister,
Hic est Lysiaci gloria Gymnasii:
Hic est, dum Triadis tractat sublimia, Thomas:
Intima dum Sophiae pandit, Aristoteles:
Haereseos dum monstra potens ferit, Augustinus:
Scriptura Hieronymus: eloquio Ambrosius:
Dum fidei tractat causas, Athanasius hic est:
Dum pia, Bernardus: dum sacra, Gregorius.
Hic tandem est mundo par ille Suarius: at si
Iudicium ipse suum promeret, Hic *nihil* est».[4]

Quitado de esta inscripción lo que se resiente del barroquismo de la época y de una retórica gastada, que hace siempre al homenajeado foco que acumula las luces de todos, o sol que eclipsa con su fulgor a todas las estrellas, no se puede negar que refleja la excelsa opinión en que ya en vida se le tuvo a Suárez, como a lumbrera de primera magnitud en el pensamiento humano; opinión que confirma la Historia que acaba de hablarnos por boca de Mons. Grabmann y que nosotros podríamos ratificar con interminables series de testimonios autorizadísimos de Papas y de Reyes, de Cardenales y Obispos, de pensadores y de claustros universitarios.

Paso por alto los juicios que acerca del Eximio Doctor pronunciaron las Universidades extranjeras, la de Roma entre otras, pero en este cuarto

4. R. de Scorraille-Hernández, *El P. Francisco Suárez*, t. 2, Apénd. IX. p. 485.
El cuarto verso, unos (como la proto-biografía) lo ponen como lo hemos escrito nosotros; otros, (Cf. Scorraille, l. c.) lo sustituyen con el siguiente:
«Hic est occiduae gloria summa togae».
Aquí está la gloria suma de la toga de Occidente.

* * *

Viajero, esta tumba encierra grandes maravillas;
porque si los siglos quieren dar un fallo verdadero,
Aquí está el maestro de Europa, de Asia y del mundo todo;
Aquí está el que fué gloria de la Universidad de Coímbra;
Aquí está el que, al tratar los sublimes misterios de la Trinidad,
parecía un Santo Tomás;
al descubrir los arcanos de la filosofía, un Aristóteles;
Al herir potente los monstruos de la herejía, un San Agustín;
en las Escrituras, un San Jerónimo; en el decir un San Ambrosio;
al defender las causas de la fe, un San Atanasio;
en materia de piedad, un San Bernardo; en las cosas sagradas,
un San Gregorio;
En fin, aquí está aquel Suárez que llenó el mundo con su fama;
Pero si él diera su propio juicio, quien está aquí fué *nada.*

centenario de su nacimiento, en el cual toman parte de una manera particular los centros culturales y científicos, cúmpleme recordar el hecho de que el P. Suárez ha sido el único teólogo español del cual hubo cátedra en las tres Universidades españolas más antiguas y más célebres: Salamanca, Alcalá de Henares y Valladolid.

El arzobispo de Granada, Francisco Eustaquio de Perea y Porras fué el primero en proponer que se fundara una cátedra en Salamanca, para que el P. Suárez, aunque muerto, continuara enseñando por medio de sus doctrinas.[5] «Con su liberalísima mano —rezan las memorias de la Compañía— el arzobispo de Perea y Porras elevó a aquel bellamente monstruoso ingenio granadino, el Venerable Padre Francisco Suárez..., al magisterio público en éste de los primeros teatros del Orden literario; y para la dotación de la cátedra, se desposeyó su Sñría. Ilma. de su vajilla de plata, sirviéndose desde entonces su mesa con platos de barro y salvilla de peltre, ni tenía más aparato la mesa de un señor Arzobispo de Granada... Bien podemos decir los jesuítas: *propter nos egenus factus est, cum esset dives*: (Cf. 2 Cor. 8, 9): reducido a la pobreza de una humilde mesa por el honor de nuestro Doctor y escuela». Y el arzobispo de Granada, que tenía gran renombre como orador, en el Memorial enviado al Rey para conseguir el permiso de la fundación, se apresura a anotar que ésta es un homenaje a su Patria y a Salamanca, «sin el menor empeño de las rentas de una ni otra mitra (él había sido, primero, Obispo de Plasencia y, después, de Granada) y a solas expensas de aquellas honrosas migajas que adquirió con el noble sudor de sus literarias fatigas, en veintiocho años, que entre otros muchos honores y empleos tuvo el de doctor y catedrático de aquellas tan celebradas escuelas».

No faltaron —y era cosa fácil preverlo— dificultades, y muchas. Para que la cátedra no se implantara, se inició un auténtico obstruccionismo, tanto más difícil de superar, cuanto más hábiles e inteligentes eran los que lo dirigían. El claustro de profesores, que en principio no se opuso, presentó toda una larga serie de trámites que era menester, decía, observar; aun obtenido el permiso regio, se discutió si no era caso de acudir a Su Santidad, «por ser punto propiamente de la fe católica»; se exigieron seguridades acerca de las «honrosas migajas», con que se debía sustentar la cátedra; y, no sabiendo ya a dónde agarrarse, al momento de anunciar la oposición a la futura cátedra, se escrupulizó acerca del modo de anunciarla, pues tantas eran las obras del Padre Francisco Suárez, que era menester fijar de antemano para cuál de ellas se convocaba la oposición. ¡Forzado homenaje a la vastísima cultura eclesiástica de Suárez, tácita y pala-

5. Cf. R. de Scorraille-Hernández, *El P. Francisco Suárez*, t. 2, p. 409-412. A. Pérez Goyena, *Cátedras de Suárez en las Universidades de España*. «Razón y Fe» 47 (1917) 11-25.

dina confesión, que no halla otro óbice para retardar o impedir su exaltación que lo inmenso de la mole de su sabiduría! La cátedra se sometió a votación y la cátedra quedó establecida.

No menores peripecias sufrió la fundación de la de Alcalá de Henares. El capítulo XXVI del tomo III de la *Historia de las Universidades,* de Lafuente, nos describe sus pormenores. No es mi propósito relatarlos: me limitaré tan sólo a manifestar que la fundación fué obra de un Obispo de la misma Salamanca, D. José Sancho Granado, nacido en Arganda del Rey, cerca de Madrid. En el memorial que dirigió al Soberano para que en la Universidad de Alcalá de Henares también se fundara una cátedra suareciana, expone seis razones; la sexta es «la misma grandeza, elevación y sabiduría portentosa del P. Suárez; porque, si se miraba al número y corpulencia de sus libros, apenas se hallaría en la esfera de los sabios otro que tanto hubiese escrito y en tantas y tan distintas materias teológicas, morales, canónicas, expositivas, filosóficas y metafísicas, de manera que parecía haber enviado Dios al mundo este portentoso varón, más para el asombro que para la imitación; y —continúa el Obispo de Salamanca en su memorial al Rey— si se miraba el método, la erudición, la solidez y nervio de razón con que escribía, se diría, no sin fundamento, que en este Eximio Doctor se hallaba la majestad de Santo Tomás, la gravedad de Alberto Magno, la claridad de Durando, la sutileza de Escoto, la copia de Alejandro de Ales, la solidez del Doctor Seráfico, San Buenaventura, la invención de Ocam, la agudeza de Gregorio Ariminense, la distinción y partición de Gabriel, la energía de Bacón y la profundidad de Enrique de Gante; y, en suma, se podía decir del Doctor Eximio: «*et quae divisa beatos efficiunt, collecta tenes*».

Ante esta sexta razón, que parece dejar chiquito al ampuloso epitafio que arriba hemos citado, salió la cédula real para la fundación, que fué, con todo, acogida en Alcalá de Henares con la displicencia de un alto silencio. Pasiva fué la oposición, pero grande. La cátedra, sin embargo, se fundó «con la renta de 675 reales de vellón, réditos del capital de censo de 30.000 reales vellón, que el Obispo D. José Sancho Granado dió a dos y cuartillo por ciento al Colegio Imperial de esta Corte».

La fundación de la cátedra suareciana en la Universidad de Valladolid se deslizó más suavemente, y yo me complazco en subrayar que fué el claustro mismo de profesores quien se dirigió al Rey para obtener la *real cédula,* observando para ello: «Pues, además de que el mayor número de maestros da mayor estimación a las Universidades, porque con la diversidad de opiniones se hacen célebres, dando noble materia a los humanos discursos para su cultura, y empeñado cada uno en defensa de su opinión, se averigua con seguridad el valor de cada una»: se resolvió por todo el

claustro (es decir, por unanimidad) pedir la real cédula que autorizara la fundación.

¡Acertadísimo y nobilísimo empeño éste del claustro de profesores de la Universidad vallisoletana, al pedir que aumentara el número de cátedras universitarias con la de Francisco Suárez, precisamente porque, en el contraste de las opiniones y en el correspondiente aporte de argumentos, es como sale a la luz la verdad, o, mejor dicho, lo que de la verdad podemos nosotros alcanzar!

Basta abrir al azar un tratado de Historia de la Filosofía, para comprender cuán espinosa y ardua resulta la búsqueda de esa verdad. Dejado a sí mismo, a duras penas logra el pensamiento humano una idea clara y prácticamente eficaz de la divinidad, y aun los más eximios en ese género de investigaciones, empañan con tinieblas sus propias luminosas argumentaciones.

Es cierto que, a subsanar las imperfecciones del entendimiento y la flaqueza del corazón humano, vino el gran beneficio de la Revelación; pero no es menos cierto que, aun con ella y a pesar de sus inefables iluminaciones, siempre continuamos viendo las verdades *per speculum in aenigmate* (1 Cor. 13, 12). Más aún, la luz misma que nos viene de las Sagradas Escrituras no hace sino acuciar más y más nuestro deseo de conocer la suma verdad, que es Dios, y cuanto se relaciona con El. Toda la labor de los grandes pensadores cristianos, desde los Santos Padres y Doctores de la Iglesia hasta los más recientes apologistas de la fe, no es sino un magnánimo y universal esfuerzo por captar y fijar, en cuanto es dado a la humana inteligencia aun elevada al orden sobrenatural, fijar, digo, esa imagen que centellea titilante en el espejo, y rasgar el velo del enigma, que, como neblina, la envuelve y empaña.

No hablo de los errores ni de las desviaciones que se concretaron en herejías y cismas; Cristo, conocedor de las rebeldías de las inteligencias y de los descarríos del corazón, puso, para salvaguardia del depósito de su doctrina, el Magisterio infalible de la Iglesia. Pero es tan fulgurante, tan insondable, tan inexhausta, tan inmensa, la grandeza de la Verdad, de la Verdad eterna, que es inevitable a la limitación del entendimiento humano, descubrir matices diferentes, adoptar puntos de vista distintos, excogitar soluciones contrarias ante la dificultad de compaginar verdades por otra parte indiscutibles, y abrir rumbos a veces opuestos...; y, si en este noble afán por ilustrar la verdad eterna, los paladines, enardecidos en la lucha, han roto a veces lanzas con menos corrección o caridad, nadie se extrañe ni se escandalice en demasía; dejadlos, comprendedlos, son caballeros andantes, pasionalmente enamorados de la dama de sus pensamientos y amores, la santa Verdad eterna, y sólo anhelan servirla, todos, con empeño, con valor, con elegante gallardía.

En el capítulo primero del libro XII de las Confesiones de San Agustín (libro que juntamente con el XI y el XIII suelen omitir algunas ediciones abreviadas),[6] leemos estas palabras: *Multa satagit cor meum, Domine, in hac inopia vitae meae, pulsatum verbis sanctae Scripturae tuae.* «Muchas cosas ansía, Señor, mi corazón, en esta escasez de mi vida, provocado por las palabras de tu Santa Escritura»; y de ahí que sea, muchas veces, en el hablar copiosa la escasez de la humana inteligencia, *quia plus loquitur inquisitio quam inventio, et longior est petitio quam impetratio, et operosior est manus pulsans quam sumens,* «porque más habla la investigación que la invención, y más larga es la petición que la consecución, y más trabaja la mano llamando que recibiendo.[7] Así es, a la verdad; y por eso, los grandes pensadores cristianos, y Suárez es uno de ellos, han aprendido mucho más en la oración y meditación que en la compulsación de autores y volúmenes; y hasta el final de los siglos, mientras nos hallamos en esta nuestra condición de mortales, más largo será nuestro deseo de saber que nuestro éxito en llegar a concretar la Verdad. Entendámonos bien; yo no quisiera se diera a mis palabras un sentido escéptico que no tienen; quiero decir que el depósito de las verdades reveladas tiene un campo inmenso de investigación y de ilustración, y de esta inmensidad de la verdad nacen las diversas escuelas, todas movidas, sin embargo, por una misma fuerza propulsora y todas dirigidas a un mismo fin, siempre dispuestas a someter sus juicios, en cuanto suene la voz infaliblemente autorizada de la Iglesia.

La cátedra «Francisco Suárez» en las tres Universidades de Salamanca, Alcalá de Henares y Valladolid desapareció forzosamente con las infaustas leyes persecutorias de Carlos III. Estas, sin embargo, no pudieron impedir que el Eximio Doctor continuara iluminando, en todo tiempo, el pensamiento teológico y jurídico de Colegios y Universidades; del mismo modo que, cuando la sociedad quiso dar una base segura a sus leyes y creyó que era posible pensar en un concierto de pueblos y naciones, tuvo que basarlo, para que fuera eficaz, en la doctrina y en los principios del Padre Suárez.

Para limitarme a España y a la época presente, me es grato señalar los siguientes datos: el Consejo Superior de Investigaciones Científicas ha dado el nombre de Francisco Suárez al Instituto de Teología; para celebrar este IV centenario de su nacimiento, se ha organizado un Congreso Internacional de Filosofía, promovido por el «Instituto Luis Vives»,

6. Que los 13 libros son de S. Agustín, consta por la unánime tradición del texto, y el mismo Santo lo atestigua en sus *Retractationes*, l. 2, c. 6; ML. 32, 632. La omisión tal vez obedezca, a que, en los tres últimos libros, S. Agustín, más que de su vida, trata de explicar el cap. 1 del Génesis.

7. S. Agustín, *Confessiones*, l. 12, c. 1: ML. 32, 825.

juntando la figura del pensador granadino con la de Balmes en el primer centenario de su muerte; y para recordar de una manera especial a Francisco Suárez, se ha constituído un Patronato, presidido por el Jefe del Estado, y que está integrado por altas autoridades eclesiásticas y civiles, y diversas comisiones, que se proponen desarrollar una serie de actos académicos: conferencias, discusiones, estudios y una exposición bibliográfica de Suárez. Estos actos tendrán lugar en Granada, su ciudad natal, en Madrid, Segovia, Valladolid y Salamanca, ciudades todas ilustradas por la sabiduría del P. Suárez, clausurándose el año centenario en Coímbra, de la cual el P. Suárez acrecentó el renombre por sus largos años de enseñanza en ella. Es el teólogo, el filósofo, el jurisconsulto, que una vez más recibe el homenaje de admiración y de gratitud.

La Universidad de Comillas se ha adelantado en la conmemoración de este Centenario; y en las doctas conferencias que se han desarrollado, ha sido delineada la figura del Doctor Eximio en esta triple manifestación de su ciencia.

Para esta Universidad y para los profesores y alumnos que en ella estudian, no bastan estos actos, si se reducen solamente a un gesto de admiración y gratitud. Lo esencial es que el IV centenario suareciano sirva de ocasión y estímulo para imbuírnos más en el espíritu y principios eternos de la Verdad cristiana. Hemos visto que la Teología para el Padre Suárez no es pura abstracción, sino que debe desembocar en la vida práctica, regir y orientar los actos de los hombres y la vida de los pueblos, formar y sostener la conciencia humana en conformidad con los principios naturales que Dios puso en el corazón del hombre y de las verdades que vino después a revelarnos. Si el Padre Suárez cautiva nuestra admiración y suscita nuestro asombro como teólogo, filósofo y jurisconsulto, no menos debe atraernos por la santidad de su vida.

En el año 1917, con motivo del tercer centenario de su muerte, entre los diversos actos conmemorativos, que las circunstancias de la guerra mundial inevitablemente deslucieron, el Ayuntamiento de Granada puso una lápida en la casa natal del P. Suárez. Dice así:

«Al V. P. Francisco Suárez, S. J.

Granadino ilustre, Filósofo, Teólogo, Jurisconsulto y Apologista insigne.
Más insigne aún por sus virtudes».

Su título especial en la historia de la Teología es de *Doctor Eximius et Pius*. Numerosos testimonios de contemporáneos y de historiadores afirman, o ponen en discusión, si fué más santo que sabio. «*A multis vocatum in dubium est, doctior ne esset Suarez an sanctior*», escribe el autorizado y solemne Hurter en su «Nomenclator litterarius Theologiae Ca-

tholicae».[8] Lo cierto es que, como todos los grandes escritores de la Iglesia, supo unir la santidad con la sabiduría, y esto en grado sumo. El trabajo diurno del magisterio y del estudio se completaba con largas horas de oración quitadas al reposo, dando vida en su conducta personal a los principios que dictaba al mundo. No sin emoción se lee la parte que los biógrafos del Santo dedican a estudiar al «Religioso». Al leer la vida del P. Suárez, como la de todos los grandes pensadores, nuestro espíritu goza contemplando al estudiante laborioso y mortificado, al maestro que enseña los misterios de la fe, investigados en la meditación y el trabajo, al escritor, que abre nuevos caminos y da soluciones luminosas a problemas inquietantes; pero es aún más hondo el regocijo de nuestro espíritu, cuando, en un ambiente de serenidad y quietud, leemos la vida del Religioso, es decir, su vida íntima, e imitamos a aquellos sus discípulos que con veneración cariñosa, impertinente para la humildad de Suárez, trataban de satisfacer la santa curiosidad de ver, cómo la virtud sublime del religioso correspondía a la ciencia portentosa del maestro.

Todos sus biógrafos ensalzan detenidamente sus preclaras virtudes sacerdotales, aureoladas por otra parte con especialísimos dones místicos de alta contemplación; pero de manera especial se complacen en poner de relieve su humildad, su paciencia, su amabilidad y su austeridad.

Su humildad le hace insensible a las alabanzas innúmeras que le prodigaron continuamente los sabios todos de su tiempo. No se envanece con las numerosas consultas que le hacen las autoridades más conspicuas de su siglo, y con los triunfos que, casi naturalmente y sin esfuerzo, obtiene en disputas y actos académicos. Su espíritu no se perturba, porque sabe que él y sus lecciones y sus tratados, frente a la Verdad eterna, son nada, y como Sócrates puede repetir que sabe que nada sabe.

Más que en su paciencia, yo me fijaría en su fortaleza, constantemente ejercitada en la guarda del «abstine et sustine», fundamental para la vida cristiana. Y todavía más que en la fortaleza y austeridad de los largos años de su vida religiosa, quisiera detenerme en su cortesía exquisita, en esa deferencia mutua y caballerosidad que debe existir entre los campeones de la verdad, y en la afectuosa amabilidad que debe reinar entre los discípulos del Maestro Divino. En el prólogo *Ad Lectorem* del primer volumen que publicó, *De Verbi Incarnatione*, escribe: «En la defensa o en la refutación de las opiniones ajenas, me propongo imitar la moderación de Santo Tomás de Aquino, cualidad tan admirable en él. Por eso, al citar los autores, doy a cada uno el mérito que le pertenece; al exponer sus opiniones, pondré al lector en condición de apreciar sus fundamentos y su valor, aun cuando yo no las comparta, evitando el desacreditar u ofender a nadie. Cualquier hombre, en realidad, por poco que

8. H. Hürter, *Nomenclator litterarius*, t. 3, 1564-1663, n. 163, col. 378.

tenga de religión y de modestia, debe tener igual horror a la propia alabanza como a la crítica y censura ajena en términos hirientes».[9]

Pero sobre todo, y como conclusión de esta semana suareciana, quiero hacer hincapié en el amor que tuvo al Papado y a la Iglesia, por la que ofrendó sus libros y hasta su honra, amándola entrañablemente como hijo y como apóstol. Testimonios de los más palmarios de este amor son, tanto el celebérrimo libro «Defensio Fidei», como el sublime y heroico silencio en el asunto de la confesión a distancia. Todos conocéis la historia y vicisitudes de la *Defensio Fidei,* y la frase que su autor pronunció cuando supo que el rey de Inglaterra, Jacobo I, cuyos errores refutaba, lo había hecho quemar. «No me hubiera podido suceder —dijo— cosa más apetecida y dulce que el haber tenido la misma suerte que mi librito, para así defender con mi vida y sangre los dogmas de la verdadera fe, que hasta ahora he defendido con mis talentos y pluma». Frase que, según se lee en la Protobiografía, publicada por el P. R. Galdós, quiso el P. Barradas, compañero de Suárez, revestir graciosamente con los conocidos versos de Ovidio, ligeramente adaptados al caso:

«Sine me, liber, ibis in *ignem,*
Hei mihi! quo domino non licet ire tuo».[10]

No tan conocido es el caso del silencio sublime que guardó ante la aparente condenación definitiva de su tratado *De Paenitentia,* en el capítulo relativo a la confesión a distancia. Por un documento recientemente publicado en la *Revista Nacional de Educación,* sabemos que el verdadero sentir de Paulo V sobre aquel capítulo, es que:

«...no se quita por temerario, sino por guardar respeto a Clemente: que no se reprueba nada del libro, antes se aprueba y tiene por conveniente...»[11]

En repetidas ocasiones tuvo que contestar Suárez a consultas que se le hacían sobre el valor de aquella condenación, que parecía tan sorprendente. Suárez, amante del honor pontificio más que de su prestigio teológico, guardó el más absoluto secreto sobre el verdadero alcance de la condenación. Doce años largos de vida transcurrieron aún, sin que el Doctor Eximio volviera por su honra. Dios volvió por ella con los breves pontificios de Paulo V, testigo mayor de toda excepción, que se convirtió en el más autorizado panegirista que en vida y en muerte pudo el P. Suárez tener en este mundo.

9. F. Suárez, *In 3 S. Thomae, De Verbi Incarnatione,* «Pio lectori salutem». Ed. Vivès, t. 17, p. VI.
10. Cf. Scorraille-Hernández, *El P. Francisco Suárez,* t. 2, p. 206-207. Cf. Ovid. Tristium, I, 1, 1-2.
11. E. Elorduy, *Padre Francisco Suárez. Su vida y su obra.* Revista Nacional de Educación. Núms. 26-27 (1943) p. 12-13.

No se limitó Suárez a servir a la Iglesia con obras portentosamente escritas, saturadas de celo apostólico, y con actos heroicos de sumisión incondicional a la autoridad del Pontífice. La Iglesia le confió un cúmulo de misiones importantes, además de su labor continua de asesor imprescindible del Episcopado portugués, como lo demuestran los consejos, hasta ahora inéditos, que hoy publica la Universidad de Coímbra.

El último encargo que de la Santa Sede recibió fué su intervención en una agudísima divergencia que, por motivo de jurisdicción, había surgido, dando esto lugar a desmanes y a manifestaciones hostiles, entre el Representante de la Santa Sede y la Corte de Lisboa. «El término feliz de aquellos sucesos mostró claramente —dice la Protobiografía— con cuánto talento y eficacia trabajó Suárez en vindicar los derechos de la Iglesia». Premio de su trabajo y destreza fué el Breve que le envió por este motivo el Papa Paulo V. Leeré tan sólo la última parte:

«Nós te felicitamos por la parte que has tomado en el negocio y te exhortamos en el Señor a seguir luchando por el honor de Dios y de su Iglesia, en lo que tanto sobresales con el favor divino, y a que sigas defendiendo su libertad: Sabemos, efectivamente, cuánta es tu influencia y de cuánta autoridad gozas para poder extirpar la cizaña; y, aunque estábamos persuadidos de que así lo harías, hemos querido, sin embargo, como lo pide nuestro oficio, aprovechar esta ocasión que se nos ofrece, para concederte la Bendición Apostólica y demostrarte una vez más el afecto paternal que te profesamos. ¡Dios recompense tus trabajos!» [12]

El Breve, sin embargo, no llegó a manos del P. Suárez; los viajes, en aquel entonces, no eran de horas, como ocurre hoy con los aviones, sino de meses. Llegó, cuando el P. Suárez había dejado ya esta vida terrenal.

Si hubiera podido contestar, su contestación, sin duda, hubiera sido pidiendo como compensación nuevos trabajos y nuevas fatigas en defensa de la Iglesia. El mismo Pontífice, en otra circunstancia penosa para la Iglesia, había felicitado y agradecido al P. Suárez por su defensa en favor de de la fe, y Suárez contestó:

«Nec quidquam in me invenio quod Vestrae Sanctitati offerre possim in debitam tot beneficiorum compensationem, praeter vivum et efficax desiderium, plus ac melius, si vires suffecerint, laborandi, quam hactenus laboravi».

Y lo que entonces pedía era una Bendición Apostólica con indulgencia plenaria:

«Enixe postulo ut mihi largam Apostolicae manus benedictionem impertiat, cum plenissima et peculiari ad eum transitum indulgentia». [13]

12. Cf. Scorraille Hernández, *El P. Francisco Suárez*, Apéndice VIII, t. 2, p. 482-483.

13. Scorraille-Hernández, l. c. p. 480.

Al Breve último, el P. Suárez no pudo contestar, porque, como he dicho, no llegó a sus manos; pero constituyó la oración fúnebre más bella que pueda desear un soldado de la Iglesia, a la vez que adquiere la categoría de un documento excepcional sobre la santidad del Eximio: su valor sobrepuja a las pruebas canónicas. En el caso de Suárez, los breves gratulatorios de Paulo V, especialmente éste último, del 25 de agosto de 1617, adquieren el valor pleno de un testimonio pontificio, al mandar a su Secretario de Estado el que dicho Breve hubiera sido comunicado al «Padre Prepósito de la Compañía de Jesús de Lisboa, para que con él queden consolados todos esos buenos Padres».

Cuando el Papa Paulo V supo la muerte del P. Suárez y que su Breve no había llegado a tiempo, hizo escribir a Lisboa, por medio del Cardenal Borghese, Secretario de Estado, manifestando su pena profunda: «La pérdida ha sido grave y ha apenado sumamente a la Santidad de Nuestro Señor, quien bendice a su alma. Pero él se ha ido para recibir en el cielo la merced de sus buenas obras, habiendo él sobre todo acabado el curso de su vida con acción tan piadosa y tan gloriosa, defendiendo la jurisdicción e inmunidad eclesiástica hasta el último suspiro».[14]

Desapareció Suárez. Este hecho, conmemorado aquí, ante la vibrante juventud que, como esperanza de la Iglesia, crece al calor de esta nuestra querida Universidad Pontificia, me trae a las mientes, aquel cuadro simbólico, que en su profecía sobre Israel nos pintó uno de sus más grandes Profetas (Ez. 19, 1-9).

Es la Iglesia aquella bravía leona que, entre leones, *enutrivit catulos suos*. Y conforme lo van pidiendo las circunstancias de los tiempos, va formando a esos sus cachorros, y los va haciendo leones; llega el momento, y *eduxit unum de leunculis suis*, y ellos, como hijos de tal madre, y nutridos con tal leche, salen briosos al campo, hacen su obra y son el pasmo de las gentes: *et audierunt de eo gentes*.

Tal Suárez. Pero la mano inexorable de la muerte, aunque no logra arrebatarles toda la vida, pues ahí quedan sus escritos que gritan: *non omnis moriar*, pero sí logra quitarlos a ellos de delante. Entonces la Iglesia, lamentando el hueco dejado en sus filas y la brecha abierta a los ataques enemigos, viendo que *infirmata est et periit exspectatio eius*, echa mano de otros nuevos cachorros, uno a uno, *tulit unum de leunculis suis*, y lo hace león, *leonem constituit eum*; y lo forma, poniéndolo ante los ejemplos y entre las enseñanzas de los que como leones la defienden; y allí, *incedebat inter leones*... ¡¡Oh los muros venerandos de Comillas, exornados con el rampante león, que forma su escudo y *simboliza su espíritu*!! *Et factus est leo*; y aprendió su oficio de león, *et didicit praedam capere*,

14. Scorraille-Hernández, l. c. p. 483.

y se regocijó la madre, en ver a los hermanos menores seguir las huellas de su valeroso padre.

Son estos ilustres centros eclesiásticos los llamados a cubrir las bajas que implacablemente hace el tiempo en las filas de la Iglesia, arrebatándoles sus egregios campeones: *Et factus est leo.*

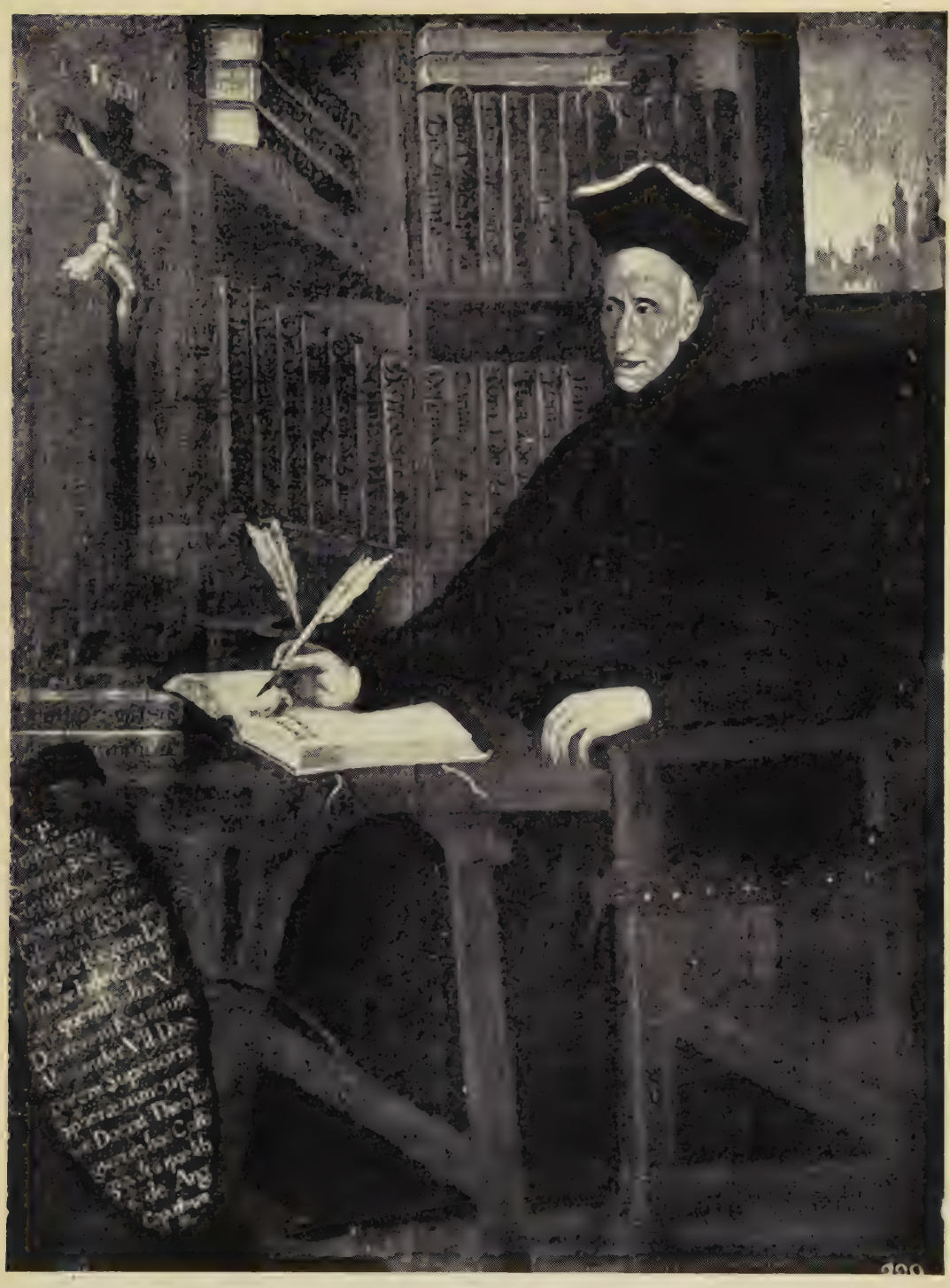
Sois vosotros, egregios profesores y caros seminaristas, cada uno en su medida, con los talentos recibidos del Señor, los llamados a emular en lo posible las glorias de aquellos invictos defensores de la Iglesia, que, como el Teólogo granadino, consagraron su vida a tan nobles y santos ideales. Con la misma leche generosa os nutrís, con la misma nobilísima sangre os habéis de enriquecer; sus aspiraciones son las vuestras, su exxelsa misión, vuestra sublime misión sacerdotal; sus motivos son los vuestros, sus compromisos vuestros compromisos, sus recompensas son vuestras mismas recompensas.

Los tiempos presentes os reclaman con más apremio aún que los suyos a vuestros padres.

Que las virtudes y la sabiduría del Doctor Eximio sean para vosotros un ejemplo fascinador y, al mismo tiempo, un poderoso estímulo, para animaros a imitarle siempre y en todo, con una voluntad decidida, un propósito inquebrantable, un esfuerzo constante, animados por un amor intenso, afectuoso, ardiente a Nuestro Señor Jesucristo y a su Santa Iglesia.

+ CAYETANO CICOGNANI
Nuncio Apostólico en España

Comillas, 11 de Abril de 1948.



R. P. FRANCISCO SUAREZ. S. I.

Cuadro procedente del Colegio de San Ambrosio, S. I. Hoy en la Sala de Profesores de la Universidad de Valladolid.—En el óvalo que va a la izquierda se lee: V. P. / Franciscus / Soarius Soc. J. / Virtutibus et Sa/pientia insignis, / Adversus Jacobum / Angliae Regem De/fensor Fidei Catholi/cae quem Paulus V / Doctorem Eximium / Alexander VII Doc/torem Superioris / Spherae nuncupa/vit. Docuit Theolo/giam in hoc Colle/gio. Ita ipse lib. / 8 de Ang. / Cap. 4. num. / 41.

PROLUSION

del

EXCMO. SR. OBISPO DE SANTANDER

DR. D. JOSE EGUINO Y TRECU

en la sesión de apertura de la Semana Suareciana
de Comillas

Excmo. y Rvdmo. Sr. Obispo Auxiliar de Madrid.
Rector Magnífico de la Universidad Pontificia.
Ilustre Claustro de Profesores.
Queridos Seminaristas.

Cuando el Rector Magnífico de esta Universidad Pontificia tuvo la dignación de invitarme a este acto, para hacer la presentación inaugural de la Semana Suareciana, púseme a pensar, qué podría yo decir para corresponder a tan señalada honra, y al pronto, me vino a la mente aquella conocida historia que se lee en el libro de Ester.

Era una noche en la que el rey Asuero estaba desvelado y no podía dormir. Para entretenerse y aliviar el insomnio, mandó le trajesen las memorias o crónicas de su reinado. Empezaron a leérselas y, cuando la narración llegó a las páginas en las que se relataba el servicio que el judío Mardoqueo le había prestado, descubriendo la traición que unos taimados cortesanos habían urdido contra su real persona, preguntó: —¿Qué honor o premio se concedió a Mardoqueo por su lealtad? Contestáronle que ninguno. Entonces el monarca, mandó llamar a su primer ministro Amán, y le hizo la siguiente consulta: —¿Qué debe hacerse con un hombre a quien el rey desea honrar? Y Amán le respondió: —Para honrar a tal hombre, tráiganse las vestiduras reales, y el caballo en el que el rey suele cabalgar, con su corona; y todo ello, vestiduras y caballo engalanado, entréguese a uno de los príncipes de la suprema nobleza, para que él vista y haga montar sobre el caballo al hombre en cuya glorificación se complace el rey, y que ese mismo príncipe vaya delante guiando el caballo y gritando por las plazas de la ciudad: ¡Así debe hacerse con el hombre a quien el rey desea honrar!

Entonces dijo el rey a Amán: —Apresúrate a coger el vestido y el caballo como dijiste, y hazlo así con Mardoqueo, el judío; no omitas nada de cuanto has indicado. Cogió, pues, Amán el vestido y el caballo y vistió a Mardoqueo, y haciéndole montar, le paseó por las plazas de la ciudad, gritando ante él: ¡Así se procede con el hombre a quien el rey desea honrar! (Ester, VI, 1-11).

Esta es la historia bíblica. Al recordarla ahora, nosotros, en lugar de Mardoqueo, pongamos a Suárez; en lugar de las palabras y órdenes de Asuero, oigamos el decreto publicado por nuestro Caudillo Franco, el 30 de enero pasado; en lugar del triunfal paseo del fiel judío por las plazas de Susa, contemplemos los homenajes que durante este año al Doctor Eximio se le van a tributar; y podremos decir, que el tardío homenaje prestado a Mardoqueo, es una figura del homenaje que hoy se rinde a Suárez.

No se me oculta que, en tiempos pasados, llovieron sobre el gran sabio los más autorizados encomios de Pontífices, Obispos, Reyes, e insignes maestros y doctores. Sabedor soy de las grandiosas fiestas que en Granada, su ciudad natal, se celebraron el año 1917, con motivo del tercer centenario de su muerte. Pero ignoro si esos elogios y alabanzas hayan trascendido al pueblo. Ignoro si su figura ha desfilado por en medio de las columnas de la pregonera prensa, ni si ha hecho acto de presencia en las asambleas de los Ateneos, ni si ha dejado oír su voz en las Cátedras de los Colegios, Institutos y Universidades civiles. Así como Mardoqueo pasaba los días en los estrechos ámbitos del pórtico real de Susa, sin que nadie se acordara de él, ni de sus hazañas, así me parece que, en los tiempos modernos, Suárez ha estado como recluído en las aulas de los Conventos y Seminarios, sin que el grandísimo bien que, con sus escritos ha hecho a la humanidad, haya sido debidamente apreciado ni aplaudido por los hombres que, como intelectuales, bullen en el mundo.

Mas hoy se ha oído la voz de nuestro Caudillo, ordenando que a esa figura prócer de la Filosofía y de la Teología, se le tribute nacional homenaje, y a fin de que esa su voz no la lleve el viento y todo quede en meras palabras, ha creado un Patronato que se encargue de llevar a cabo sus justos y nobles designios. Aparte de la representación eclesiástica que ostentan el Cardenal Primado y varios Arzobispos y Obispos, miembros son del Patronato, los Ministros de Asuntos Exteriores, Justicia y Educación, los Presidentes del Instituto Nacional de España, y Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, los Directores Generales de Relaciones Culturales, Enseñanza Universitaria, Propaganda, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y otros muchos de la más alta categoría y prestancia. Gracias a este gran Patronato, y a las iniciativas y actividades de las Comisiones que trabajarán a su lado, la persona de Francisco Suárez se paseará durante este año por las regiones de España, con más gloria que Mardoqueo por las avenidas y plazas de Susa, la bella capital de Persia.

El paseo triunfal empieza hoy. Merced a los trabajos de los Superiores y Maestros de esta Universidad Pontificia, Suárez hace ya su entrada en Comillas. Viene a visitaros, a vosotros, queridos seminaristas. Podéis imaginar que se os presenta montado en blanca y esbelta mula oriental, y

qué yo soy su palafrenero, el palafrenero que viene gritando: *Hoc honore condignus est quemcumque rex voluerit honorare.* Así se glorifica y enaltece al hombre a quien el rey quiere honrar.

* * *

Nadie negará lo justa y oportuna que es la celebración de este Centenario en honra de Suárez, *maxime* en esta Universidad Pontificia de Comillas. Los centenarios son homenajes que tienen por fin recordar y perpetuar la memoria de los hombres famosos que deben servir de modelo a la humanidad, es decir, de aquellos hombres que, aun después de muertos, tienen virtud para despertar en los que en ellos ponen los ojos, elevadas ideas y sentimientos nobles y generosos. Hoy que escasean personas de convicciones arraigadas que sepan trabajar y sacrificarse por los grandes ideales espirituales; hoy que se comete la injusticia de ensalzar a hombres vulgares y, a veces, hasta a hombres que con su vida viciosa han denigrado las páginas de la historia, está muy bien enaltecer las figuras que, como el faro al navegante que surca el mar tormentoso, han de servirnos de segura y orientadora guía de salvación. Los santos que realizan el ideal evangélico y los doctores que lo exponen, lo ilustran y lo razonan, son los más insignes bienhechores de la Iglesia y de la Humanidad. Dice la Sagrada Escritura que los que practican el bien, y al mismo tiempo lo enseñan, serán grandes en el reino de los cielos. Y Suárez es uno de esos hombres: santo y sabio en una pieza. Hombre que en la diestra mano, lleva la antorcha de la santidad que *arde*, y en la siniestra, la antorcha de la ciencia que *brilla*. El *coepit facere et docere* que de Jesucristo dice el Evangelio, puede también decirse de Suárez. Modelo acabadísimo es éste, para vosotros, amadísimos seminaristas, y por eso el celebrar su centenario en esta casa, es de una oportunidad y acierto indiscutible.

Sabido es que, así como el ave para volar necesita de dos alas, así el sacerdote, para cumplir la misión que Dios le ha encomendado, necesita de *santidad* y *ciencia*. Si examináis las exhortaciones del Pontifical que el Obispo lee antes de imponer sus manos sobre la cabeza de los futuros sacerdotes, veréis que la Iglesia exige de ellos, esas dos cualidades: *virtud y ciencia*. El Código de Derecho Canónico, dicta, igualmente, leyes para que los aspirantes al sacerdocio adquieran en el Seminario, pericia en las disciplinas eclesiásticas y mucha piedad. Idéntica y unánime es la voz de los Santos Padres: Hoy, precisamente, celebramos la fiesta de nuestro gran *Isidoro de Sevilla*; y sentencia suya es que «la doctrina sin espíritu, torna arrogante al doctor; y el espíritu sin doctrina, le hace inútil». Aquí se os presenta, pues, un dechado incomparable de virtud y de ciencia: *el P. Francisco Suárez*. Como tal os lo pondrán ante vuestros ojos los egregios conferenciantes a quienes estos días vais a tener la dicha de escuchar.

¡La santidad de Suárez! No se puede leer su biografía sin prorrumpir en aquella exclamación: ¡*Ecce Vir Dei*! Desde los albores de la juventud sus pasos se dirigieron a Dios. Ansiaba más ser santo que no ser sabio. Fué fiel cumplidor de aquel apotegma de San Juan de la Cruz. Cuentan que, cuando este Santo enviaba a estudiar a sus frailes a la Universidad de Salamanca, les daba un consejo sintetizado en la siguiente copla:

«Religioso y estudiante;
Y el religioso delante».

Y así aparece Suárez al emprender sus estudios universitarios. Prefería ser hombre piadoso que no hombre científico. Prueba clarísima de esa su voluntad de santificarse la tenemos en la fidelidad con que respondió a la vocación divina. Recordad aquel episodio lleno de ternura: cuando, después de muchas pruebas y exámenes a los que le sometieron para conocer sus aptitudes, el P. Bartolomé Fernández, Rector del Colegio de Salamanca, le hizo saber el fallo de los Padres consultores que le negaban la entrada en la Compañía y le ordenaban que desistiese ya de semejante empeño, arrojósele a los pies diciendo: «¿Desistir de mi empeño? Eso jamás, P. Rector, jamás. De cualquiera manera que sea, yo he de entrar en la Compañía de Ignacio. No vengo con pretensiones, y si por la cortedad de mi talento no sirvo para los estudios, serviré para los humildes oficios manuales de coadjutor». Al fin, las lágrimas y la fervorosa insistencia del joven granadino, lograron apiadar a los Superiores y admitiéronle *ad experimentum*; y desde el primer momento empezó una vida ejemplarísima de obediencia, humildad, caridad, mortificación... que edificaba a toda la Comunidad: tan sólo en los estudios se manifestaba torpe, sin que pudiese seguir los avances de sus condiscípulos. Escrupulosísimo en la observancia de las Reglas, sobresalía en la práctica de la oración. Hablando con un Hermano de la eficacia que tiene, para templar el alma, esa hora de meditación que por regla hacen los hijos de San Ignacio, llegó a decirle: «Si me diesen a escoger, entre perder un día esa hora de oración, o perder la ciencia que con tanto trabajo llevo adquirida, renunciaría de grado a toda esa ciencia, antes que al fruto de una hora de oración».

Y ¿cómo este hombre a quien se le creía negado para los estudios, llegó a las cumbres del saber? Fué creencia admitida entre los jesuítas de aquella época, que la portentosa sabiduría que iluminaba su mente, fué don graciosísimo que la Virgen le concedió en retorno de la tierna devoción que a Ella le profesaba. Efectivamente, Suárez fué un enamorado de la Virgen. La tenía por Madre, y como a tal la invocaba en sus necesidades y trabajos. Cuando, escribiendo tratados filosóficos o teológicos, tropezaba con dificultades que no acertaba a resolver, arrodillábase exclamando: *Mater Verbi, ora pro me.* Y ¡qué bien y con qué entusiasmo

defendió su Inmaculada Concepción! ¡Con qué copia de argumentos exaltó su dignidad, probando que desde el primer momento de su existencia era superior en gracia y méritos a todos los ángeles y santos! En estos días en los que tanto hablamos de su Asunción en cuerpo y alma a los cielos, desearéis, sin duda, saber lo que él opinaba sobre este misterio. Os lo va a decir, nuestro amantísimo Papa Pío XII. En el radio-mensaje que el año pasado dirigió al Congreso Eucarístico Nacional de La Habana decía: «Hoy, a la vuelta de los siglos, los hijos de Cuba piden, henchida el alma de júbilo, la definición dogmática del misterio de la Asunción, porque piensan, sin duda, con el que con razón ha sido llamado *Doctor Eximio* que *este privilegio... mira a la gloria de Dios y de Jesucristo Nuestro Señor, y sumamente conviene con la altísima dignidad, inocencia pureza y caridad de la Virgen*».

Basta esto poco que os he indicado, para persuadiros de la santidad de Suárez. Durante esta semana tendréis ocasión de oír hermosas conferencias en las que aparecerá su figura aureolada con sublimes y heroicas virtudes, dignas de un *Siervo de Dios*, que se espera ha de ser elevado a los altares. Veamos ahora, cómo a su *santidad* iba unida la *ciencia*.

* * *

Suárez en el firmamento de la ciencia es un astro de primera magnitud. Raul de Scorraille, el más famoso de sus biógrafos, le coloca al nivel de Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás de Aquino. Bouquillon, profesor en la Facultad Teológica de Lille, escribe: «Es de admirar cómo en toda la doctrina de Suárez, se juntan la erudición, el vigor, la sutileza, la diligencia, la moderación, la prudencia y la piedad. Podrán, tal vez, presentarse quienes, bajo uno u otro aspecto particular, aventajen al Doctor Eximio. En profundidad, por ejemplo, le superará Diego Ruiz de Montoya; en elegancia al exponer los arcanos divinos, Lesio; en sutileza, Juan de Lugo; en erudición, Petavio. Pero no se encontrará uno que reuna en sí con más perfección las dotes de un acabado teólogo, ni quien más acertadamente haya explicado las múltiples cuestiones teológicas, ni autor cuyo estudio y manejo tanto haya contribuído a desenvolver y perfeccionar en los discípulos el sentido y afición a las Ciencias sagradas. Según nuestro parecer, no exageran aquellos que reconocen a Suárez, como príncipe de todos los teólogos de la edad moderna» (Bouquillon, *Theologia Mor. Fund.* Introductio).

Muchos testimonios de esta índole podríamos espigar en el campo de los teólogos recenciores, y su lectura nos llevaría a la conclusión de que, en la época postridentina, Suárez está a la cabeza en exponer, ilustrar y apoyar el conjunto de la verdad católica. ¡Hermosa semana os espera, queridos seminaristas! Prestigiosos conferenciantes os hablarán de él. Veréis a Suárez *filósofo* con sus *Disputationes Metaphysicae*; a Suárez

teólogo, con sus tratados *De Verbo Incarnato, De Mysteriis vitae Christi* y *De Gratia*; a Suárez *canonista,* con el maravilloso estudio *De Legibus*; a Suárez *apologista,* con el incomparable *Defensio Fidei*; a Suárez *asceta y místico,* con los inagotables tratados *De Virtute* y *De Statu Religionis.* Hasta vais a verle discutiendo de *música.* Porque Suárez era un pozo o, por mejor decir, un piélago inmenso de sabiduría; era como un oráculo que a todo sabía responder. En el frontispicio de su casa natal de Granada, se lee una inscripción que sintetiza lo que era este hombre verdaderamente extraordinario:

«Clarísimo filósofo.—Teólogo profundo.—Jurisconsulto notable.—Defensor tan elocuente de la fe católica, que mereció ser llamado por la Santa Sede Doctor Eximio.—Gloria de la Iglesia.—Lustre de la Compañía de Jesús.—Honor de España».

* * *

Amados seminaristas: Aquí tenéis al sacerdote sabio y santo que os puede servir de modelo. El Papa Paulo V, en el Breve Pontificio que le dirigió el 2 de octubre de 1607, le caracterizó llamándole *Doctor Eximius et Pius.* Eximio en la ciencia y Piadoso en todo linaje de virtudes. ¿Os sentís con ánimo para imitarle?...

Si alguna vez habéis visitado un museo de armas, habréis quedado asombrados al ver las armaduras que usaban los guerreros medievales. Lanzas, corazas, escudos, yelmos, tan pesados, que nosotros apenas podemos levantarlos del suelo. ¿Cómo, se nos ocurre preguntar, aquellos hombres podían caminar vistiendo arneses de hierro? ¿cómo podían blandir airosamente sus descomunales espadas?... Es que eran casi gigantes comparados con los hombres de nuestra extenuada generación; de ahí que quedemos como amilanados al contemplar sus férreas armaduras. Y, sin embargo, heridos de injuria os sentiríais, si alguien, despectivamente, os dijera: «Vosotros, que no podéis manejar esas espadas, ni embrazar esos escudos, sois unos apocados y cobardes». ¡Cómo! —le responderíais—, ¿cobardes nosotros? Verdad es que nuestros brazos son débiles y no tienen fuerza para guerrear con tamaños pertrechos; pero tenemos un corazón valiente y generoso, que no se deja vencer por nadie, cuando de defender a la Religión y a la Patria se trata...

Es posible que al poner los ojos en la sabiduría y santidad de Suárez, os acontezca algo parecido. El asombro y la admiración se apoderarán de vuestra alma. ¡Imposible, exclamaréis, imitar a un hombre de tan excelsas virtudes y tan profunda sabiduría! Y a la verdad, no creo que, por el momento, haya entre vosotros ninguno que se sienta con alientos para escribir 30.000 páginas impresas en folio que dicen que él escribió; ni es fácil que las virtudes que practicáis lleguen al grado de heroicidad de que estaban revestidas las suyas, haciéndole digno de que se piense en introdu-

cir la causa de su beatificación. Pero, ¿acaso no podéis tener el mismo espíritu que él? ¿Acaso no podéis juntar vuestros pensamientos con los suyos? ¿Acaso no podéis perseguir el mismo ideal?... Trabajad, amados seminaristas, con armas proporcionadas a vuestra talla y fuerzas; aunque sea con paso más corto y menos rápido, corred hacia la misma meta; si no podéis con las pesadas armas de Saúl, pelead con la honda de David. Lo que yo os aconsejo es que, con armas pesadas o ligeras, en campo grande o pequeño, trabajéis con el espíritu de Suárez: por la mayor gloria de Dios y la salvación de las almas. No enterréis los talentos que el Señor os ha concedido. Bien hayáis recibido cinco, bien dos, bien uno, negociad con ellos; y aunque no escribáis la *Metafísica* de Suárez, seréis introducidos en el gozo del Señor: «*Euge, serve bone et fidelis, quia super pauca fuisti fidelis, super multa te constituam; intra in gaudium Domini tui*» (Matth. XXV, 23).

+JOSE, *Obispo de Santander*

Comillas, 4 de abril de 1948.

SIGNIFICACIÓN DE NUESTRO HOMENAJE AL P. SUAREZ

DISCURSO DEL R. P. FRANCISCO JAVIER BAEZA, S. I.
Rector de la Universidad Pontificia de Comillas

Excmo. e Ilmo. Sr. Nuncio de S. S.:

En los días que han precedido de esta semana, competentes profesores de diversas disciplinas, de este y otros centros docentes eclesiásticos, nos han presentado, desde el punto de vista de sus respectivas especialidades, algunas de las múltiples facetas del P. Francisco Suárez considerándole como uno de los fundadores del Derecho Internacional y precursor de las concepciones más modernas de la sociedad y convivencia justa y pacífica de las naciones,[1] como crítico y fundamentador de uno de los problemas más sutiles del Derecho Penal Eclesiástico,[2] como una de las autoridades científicas de la Iglesia Católica más invocada en el Concilio Vaticano,[3] como el teólogo discípulo de Santo Tomás de Aquino, producto eminente de la gran renovación científica eclesiástica iniciada por el Concilio Tridentino y secundada magníficamente por la Compañía de Jesús,[4] como el campeón de los derechos del Papa, como el eficaz propugnador de la veracidad de nuestras facultades cognoscitivas frente a un escepticismo que empezaba en su tiempo y que habría de parar en el agnosticismo kantiano.,[5] como uno de los primeros planteadores de la cuestión, hoy tan estudiada, de la posibilidad del éxtasis natural.[6] Se ha honrado también su memoria con un Concierto Sacro de nuestra Schola Cantorum, ilustrado con una oportuna disertación del P. Prefecto General de Estudios sobre las ideas del P. Suárez acerca de la Música sagrada.[7]

1. R. P. Ricardo García Villoslada, S. J. *La idea del Sacro Romano Imperio según Suárez.*
2. R. P. Francisco Lodos, S. J. *Concepción suareciana de las penas «latae sententiae».*
3. R. P. Joaquín Salaverri, S. J. *Autoridad del P. Suárez en el Concilio Vaticano.*
4. R. P. José Antonio de Aldama, S. J. *Semblanza teológica del Dr. Eximio y Piadoso.*
5. R. J. José M.ª Alejandro, S. J. *Suárez y Kant ante el problema del conocimiento científico.*
6. R. P. Eusebio Hernández, S. J. *El éxtasis natural en Suárez.*
7. El Concierto celebrado en la iglesia de la Universidad, con la asistencia del Excmo. Sr. Nuncio, Excmo. Sr. Gobernador de la provincia de Santander, autoridades académicas, civiles y militares, fué dirigido por el R. P. José Ignacio Prieto, S. I.

Y como remate áureo a este ciclo de disertaciones tan eruditas como profundas, esta mañana, el Excmo. Sr. D. Fidel García, que reune en la riqueza de su espíritu el celo del pastor de las almas, las cualidades del buen gobernante y el estudio y la competencia de los grandes teólogos nos ha conducido hasta las raíces más hondas de los sistemas escolásticos, para revelarnos la fuente común y a la vez el punto de diversificación de la metafísica suareziana y el tomismo tradicional.[7]

Pero con todo esto, y aun habiendo sido inaugurada la semana con el paternal discurso del Sr. Obispo de nuestra diócesis y aun habiendo de ser clausurada por la autorizadísima palabra del Excmo. Sr. Nuncio Apostólico, que nosotros oiremos con la docilidad debida a su personal competencia y con el amor y la veneración de quienes creen escuchar en ella las vibraciones de la palabra del Vicario de Cristo, nuestro amadísimo Papa Pío XII, parece que quedaría incompleta o falta de suficiente explicación la celebración de esta Semana, si yo, en nombre de todos los que participamos de la vida de este Seminario y Universidad, y por lo mismo en nombre también de los que no actuando personalmente en los trabajos y conferencias, han asistido a las mismas con adhesión de mente y corazón, no dijera algo sobre la significación de este homenaje y sobre lo que todos, indistintamente, vemos y hemos de ver en el homenajeado.

Somos un Seminario en el que se forman alumnos que aspiran a la santidad sacerdotal y al celo de los apóstoles de Cristo; formamos parte de una Universidad constituída por las tres Facultades Eclesiásticas de Filosofía, Teología y Derecho Canónico; pertenecemos a esta institución que es de fundación pontificia, y vivimos en una casa y en unos predios que son propiedad del Papa, lo cual en cierto modo nos hace huéspedes permanentes del propio Vicario de Cristo. Todo esto, vivido y actuado como lo vivimos y actuamos en nuestra vida cotidiana espiritual, intelectual y doméstica, tiene siempre predispuesto nuestro ánimo para alabar, ensalzar e imitar todo aquello en que veamos resplandecer la santidad, la cultura cristiana y la ciencia eclesiástica, el amor ardiente e incondicional a la «Vera Esposa de Cristo», nuestra Santa Madre la Iglesia, y la adhesión rendida y militante al Vicario de Cristo en la tierra.

Y este resplandor es el que se nos muestra con fulgores extraordinarios en la figura, en la vida y en las obras del P. Francisco Suárez. Por esto, sobre todo, por esto más que por otras razones de paisanaje, o por la de ser gloria muy legítima de un Instituto religioso, es por lo que el Seminario y Universidad Pontificia de Comillas, fundación de la Santa Sede y casa y propiedad del Papa, ha celebrado el centenario del gran metafísico, teólogo, jurista, canonista y apologeta.

7' *Algunos principios diferenciales de la Metafísica suareciana en relación con el Tomismo tradicional.*

Hemos querido rendir homenaje de recuerdo y estudio al que fué llamado por unos pontífices *Teólogo* y por otros *Doctor Eximio y Piadoso*, y que, por haber sido tal, es modelo para nosotros.

Al expositor lleno de piedad y devoción de los *Misterios de la Vida de Cristo*, ganoso siempre, en la explicación de los más profundos misterios del Verbo Encarnado, de defender las proposiciones más honrosas para aquel Dios que se hizo hombre por amor a los hombres y que presentarán más amable y atractiva la sacratísima humanidad de nuestro Redentor.

Al propugnador fervoroso de los privilegios de la Santísima Virgen, particularmente de su Concepción Inmaculada, de la hermosura de su alma y de la plenitud de su gracia sobre todos los ángeles desde el primer instante de su ser.

Al exaltador de las virtudes sacerdotales y religiosas, de la vida contemplativa y de la diligencia apostólica, de la oración y la mortificación, de la caridad y de la obediencia en el tratado *De religione*.

Al que, en la mencionada obra *De religione* dedica un extenso tratado, el noveno, a demostrar con sobrenatural espíritu universalista, con auténtico espíritu católico, cuán conveniente es para el mundo y para la Iglesia que haya una gran multitud y variedad de institutos clericales y religiosos, y cuánto hermosea la vestidura de la Esposa de Cristo la copiosa riqueza de formas, órdenes y modos de vida que bajo el impulso del Espíritu Santo y con la aprobación de la Jerarquía han adoptado los fieles para tender a la perfección cristiana y evangélica.

Al que, enamorado de la vida de la Iglesia y de las formas en que ha cristalizado la espiritualidad cristiana a través de los siglos, se detiene, parece que como recreándose en ello, en reseñar, justificar y defender, con razones teológicas, con argumentos de utilidad del género humano, con documentos jurídico-canónicos, la aparición de esas hermosas y fecundas manifestaciones de la fe y la caridad divina, del desprecio de este mundo y del deseo de conquistarlo para Dios, desde las colonias de los ermitaños y anacoretas hasta las órdenes militares, desde los monjes de San Benito y San Bernardo hasta los predicadores de Santo Domingo o los misioneros de San Francisco.

Al teólogo que se acercaba con suma reverencia a considerar la vida íntima de Dios en el tratado que piadosamente tituló *De Sanctissimae Trinitatis Mysterio*, y sabe hablar de las procesiones divinas, de las relaciones subsistentes, de la generación y de la espiración, de las propiedades y apropiaciones, ungiendo las fórmulas de la Escuela con el óleo suave de la devoción.

Al pensador que en uno de los esfuerzos de erudición, investigación y raciocinio más colosales y asombrosos que jamás se hayan hecho en la historia de la ciencia teológica, escribió el extensísimo tratado en ocho

libros *De Angelis*, en el que parece haber agotado todo lo que en esta vida se puede decir con fundamento, sacado de la revelación, de las definiciones y de la tradición de la Iglesia acerca de los espíritus puros, de su naturaleza, de sus atributos, de su vida, de su mérito y de su pecado, de su bienaventuranza y de su condenación.

Esta faceta de teólogo en el que aparecen tan hermanadas la ciencia y la virtud y devoción, es acaso la que más de lleno nos imponía a nosotros, directores, profesores y alumnos de un alto centro de estudios eclesiásticos, la obligación de conmemorar el nacimiento del P. Francisco Suárez.

Porque era ésta principalmente la que hizo decir al Cardenal Gasparri: «El Doctor Eximio ha elevado a la ciencia católica uno de los más clásicos y preciosos documentos»; [8] y al dominico P. Giusseppe Massei: «No es posible considerar la vida tan pura de Suárez y la larga serie de obras con que enriqueció la Teología, sin reconocer en él el resplandor de una ciencia extraordinaria y el fuego del amor divino, cuya dichosa unión, al decir de San Bernardo, forma el modelo del perfecto Doctor». [9]

Pero si estas cualidades y estas obras, por ser las propias de todos los grandes expositores del Dogma católico, que han ajustado perfectamente su vida a los principios y verdades y a la fe que enseñaban, les dan un magisterio perenne y común para todos los siglos, hay otras cualidades y obras del P. Suárez que nos interesan, de un modo ya particular, como a sacerdotes o aspirantes al sacerdocio en el trance y coyuntura porque está pasando el mundo. La serie de cataclismos que tienen desde hace tiempo en perpetuo desequilibrio al mundo proviene no sólo de las pasiones, ambiciones y codicias, sino también de la quiebra profunda de las ideas, quiebra que afecta a las dos raíces más hondas del pensar humano, a la doctrina metafísica y a la doctrina teológico-política. Ya han hablado sabiamente de ellas los conferencistas que me han precedido. Yo sólo quiero consignar, que, aun por este capítulo, era menester que volviéramos la mirada a la conducta y a la doctrina de Suárez. Porque participando nosotros, como sacerdotes, de la misión docente y pacificadora de la Iglesia, la caridad de Cristo nos urge para que nos aprestemos a llevar la verdadera doctrina a las inteligencias de nuestros contemporáneos, iluminando tanto los problemas más hondos del ser y del conocer, como los que tienen perplejos a los pueblos y a sus gobernantes acerca de lo que se llama futuro orden internacional, que no podría ser tal orden, sin el reconocimiento de la soberanía espiritual y del magisterio divino de la Iglesia verdadera del Dios verdadero.

Sí. Hemos querido exaltar la memoria del sistematizador y organiza-

8. Acta Romana Societatis Jesu (1921).
9. Giuseppe Massei, O. P. *Vita del Ven. Servo di Dio Francesco Suarez.*

dor del pensamiento filosófico católico en las *Disputationes Metaphysicae* y en el tratado *De legibus*, y al que, siendo refractario a toda polémica, acometió, por pura obediencia al Papa, la empresa de refutar los errores heréticos del rey Jacobo I de Inglaterra en un tratado, el de *Defensio Fidei*, en el que supo hermanar admirablemente la eficacia y entereza en la defensa de los derechos supremos, exclusivos, divinos del Primado en Roma, con la más fina caridad para con el Rey hereje que los negaba.

Por último, en estos tiempos de odios internacionales irreconciliables, de nacionalismos exaltados, que, por desgracia, perturban hasta a los católicos, dificultando la recíproca comprensión y fraternidad de las naciones de la Cristiandad; en estos tiempos de criterios fratricidas, que errada e insensatamente, esperan de las armas la solución de los problemas y tribulaciones que a todos afligen, queremos acordarnos, como lo ha hecho varias veces S. S. el Papa Pío XII,[10] de uno de los hombres que, ante el espectáculo de la formación de las modernas nacionalidades, más claramente proclamó la hermandad natural por origen, y por sobrenatural destino, de todos los hombres, la identidad específica de todas las razas humanas y su vocación a la salvación eterna.

Nuestro homenaje, pues, de sacerdotes y seminaristas se dirige al teólogo, al filósofo, al moralista, al canonista y al jurista que gastó su vida en el estudio e investigación, en la enseñanza y en la defensa de la verdad natural y revelada, de la Ley de Dios y de las leyes de la Iglesia.

* * *

Pero no quiero dejar de tocar un punto que me parece de interés.

Al honrar al P. Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús, no queremos ni creemos aparecer exclusivistas. Creemos simplemente que honramos y complacemos a la Iglesia, al honrar a uno de sus más fieles servidores.

Al gozarnos de que el Papa Alejandro VII reprimiera a los que impugnaban a Suárez con aquellas palabras «De Suárez non est loquendum, est enim doctor superioris sphaerae»,[11] de que el mismo Papa le llamara «Theologorum huius aetatis facile princeps»,[12] de que para León XIII fuera «vir cum paucis comparandus»,[13] de que el historiador de la Teología Escolástica de la Edad Media, más universalmente reconocido, Martín Grabmann haya escrito que «las *Disputationes* son el tratado de Metafísica más completo que haya salido jamás de la pluma de un filósofo católico»[14] y el historiador de la Filosofía Escolástica, Wulf, que son «...la

10. Discurso al Primer Congreso Eucarístico Nacional de Cuba y discurso de la beatificación de Contardo Ferrini.
11. Hurter, *Nomenclator Litterarius*, art. «Suarez».
12. Sartolo, *El Eximio Doctor Francisco Suárez*, 1.4.27.
13. Epist. ad Episcopos Hispaniae de novo Collegio erigendo. (AA. 1893).
14. Martín Grabmann, *Geschichte der Katholische Theologie*, 2. 2. 213.

síntesis más completa y clara de la metafísica escolástica» [15], y Bossuet, que, en las obras de Suárez «resuena toda la Escuela», y Leibniz que la doctrina de Suárez invadía todo el mundo filosófico; al congratularnos de que los historiadores e investigadores contemporáneos de la evolución del pensamiento protestante alemán desde Lutero hasta Kant, proclamen que a las obras y a la doctrina del jesuíta español Francisco Suárez se debe el que se conservara, cuanto era posible, la unión del pensamiento y de la intelectualidad alemana con la doctrina católica y se evitara la dispersión y el caos filosófico que pugnaban por invadir el mundo protestante; al recoger la frase del protestante Welthein de que Suárez era la «cabeza única en Filosofía» [16] y la de Herbard, protestante también, que ve en Suárez «omnium metaphysicorum papam atque principem»; [17] al admitir la opinión de Brown Scot de que Suárez es el fundador del Derecho Internacional como ciencia sistemática y organizada, [18] no tratamos de provocar conflictos de rivalidad ni plantear problemas de primacías.

Mucho menos creemos levantar bandera, como falsamente se ha acusado algunas veces a los seguidores de Suárez, contra el Doctor Angélico, Doctor común y Doctor nuestro, Santo Tomás de Aquino. Todo lo contrario; estamos sinceramente persuadidos de que, al honrar a Suárez, honramos a Santo Tomás, de quien Suárez es un verdadero discípulo, un afectuosísimo devoto y uno de los comentadores más insignes como reiteradamente lo han declarado los Papas. Por eso hacemos nuestras las palabras del Cardenal Ceferino González, O. P., que, después de alabar la concepción filosófica de Suárez como «la más completa, la más universal y la más sólida» después de la de Santo Tomás, afirma textualmente que «apenas se encuentran problemas de alguna importancia en que Suárez se aparte de Santo Tomás». [19]

Y tan asentado tenemos esto en nuestro ánimo, que no nos consideraríamos admiradores y continuadores de la obra de Suárez, si no sintiéramos hacia Santo Tomás el entusiasmo, la admiración profunda y la adhesión ferviente que hacia él sentimos. No somos culpables de que quienes han querido borrar del libro de la vida al Doctor Eximio no hayan encontrado otro camino que el de presentarle como irreconciliable con el Doctor Angélico. Los que así han procedido han olvidado que hay en la vida, en las obras y en la virtud universalmente reconocida del teólogo

15. Wulf, *Histoire de la Philosophie Medievale.* Lovaina 1905, p. 527.
16. V. F. Klimke, S. J. *Historia de la Filosofía* (ed. esp.) p. 337. Véase también Werner, *Franz Suárez und d. Scholastik.* p. 257.
17. V. Klimke, l. c. y *Peterson Gesch. d. Aristot. Philosophie in protestantischen Deutschland.* Leipzig 1921, p. 287.
18. Brown Scot, *El origen español del Derecho Internacional.* Publicaciones de la «Sección de Estudios Americanistas». Editorial Reus. Madrid. pp. 168 y 206.
19. Zeferino González, O. P. *Historia de la Filos.* En el cap. dedicado a Suárez.

granadino, un argumento que persuade eficazmente su filiación doctrinal respecto del Aquitanense. Por voluntad expresa de San Ignacio, por virtud de disposiciones fundamentales de la legislación de la Compañía de Jesús en materia de doctrina y enseñanza, todos los jesuítas han de tener por doctor suyo a Santo Tomás de Aquino. Pues bien; Suárez era un religioso observantísimo; Suárez vivió en tiempo de uno de los Padres Generales de la Compañía de Jesús más insignes por el celo con que vigiló por la conservación del espíritu fundacional de la Compañía, el P. Claudio Aquaviva. Por consiguiente, cuando Suárez, al comentar e interpretar a Santo Tomás, se apartaba de otras interpretaciones que él respetaba, pero que no admitía, nunca creyó ni pudo creer que se apartaba ni un ápice de la mente de San Ignacio y de las reglas de la Compañía en lo de acatar el magisterio del que casi siempre llama «Divus Thomas». Si lo hubiera creído, no lo hubiera hecho, pues a su conciencia se lo hubiera vedado el perfectísimo espíritu de obediencia y el amor a la integridad del espíritu de la Compañía. Pero no sólo no lo creyó él, sino que tampoco lo creyó el P. Claudio Aquaviva, que fué en su tiempo el gran defensor de las actividades docentes y de escritor de su súbdito; ni lo creyó tampoco el Papa que envió en distintas ocasiones dos breves al mismo Suárez colmándole de alabanzas, alentándole en sus trabajos y llamándole Teólogo Eximio y Piadoso.

Por eso lamentamos, como lo hacía en un profundo y erudito escrito el Excmo. Sr. Obispo de Calahorra,[20] que haya quienes se impongan la tarea de abrir abismos de incomprensión entre las grandes manifestaciones de la Filosofía Escolástica aprobadas y ensalzadas por la Iglesia; como se lamentaba también un sabio carmelita español, muerto no ha mucho tiempo, el R. P. Crisógono, al dirimir la contienda de si San Juan de la Cruz era o no tomista; como se lamentaba el Papa Benedicto XV, que, desaprobando la conducta de los que fomentaban la separación y las discordias, decía al P. Ernesto Rivière: «Toda la doctrina de Suárez está fundada en la de Santo Tomás».[21]

Así lo creemos. Así lo confirmó el propio Papa que, en carta autógrafa al P. General Ledóchowski le decía «que su voluntad era sí, que siguiéramos la doctrina de Santo Tomás, pero que de ningún modo se coartase la libertad de opinar en aquellas materias disputadas y disputables entre los doctores católicos, cual sería, v. gr., la cuestión de la distinción entre la esencia y la existencia; que, por el contrario, temía que,

20. Fidel García, Obispo de Calahorra y de la Calzada. *Miscelánea Comillas*, t. 4, p. 34-48.

21. Manifestación verbal del P. Riviere a un profesor de la Facultad de Filosofía de Comillas, después de la audiencia de aquél con el Papa. V. Dionisio Domínguez, S. J. *Historia de la Filosofía: «Francisco Suárez»*.

restringiéndose esta libertad, se cortasen las alas a los ingenios con perjuicio de la mayor profundidad de los estudios».[22]

Que este temor del Papa no era infundado, lo empezaron a comprobar los hechos, cuando la acentuación del exclusivismo de sistema en algunos centros produjo la decadencia de la gran actividad especulativa en materias teológicas y filosóficas, por lo cual los Pontífices sucesores reiteraron, cada vez más insistente y abiertamente, la libertad de pensar en las materias controvertidas por los grandes pensadores escolásticos.

Tal es el criterio de los Papas y tal el que obedientes profesamos.

Hay en este salón de actos en que nos encontramos una copia del cuadro de Zurbarán de la apoteosis de Santo Tomás de Aquino. Este cuadro podría ser un símbolo del espíritu de Comillas en materia de doctrina. Porque en el centro de este cuadro está el Aquitanense, bajo la mirada complacida de la Augusta Trinidad y de Santo Domingo, en medio de los grandes doctores de la Iglesia de Occidente, San Jerónimo, San Ambrosio, San Agustín y San Gregorio, y recibiendo de la tierra el homenaje de la Majestad Imperial y de los discípulos del Santo. He dicho que podría ser un símbolo del espíritu de Comillas; pero me parece como que falta una figura en la exaltación del Angel de las Escuelas. Es la figura de Suárez, que habría de estar entre Santo Tomás y los que le veneran desde la tierra, recogiendo el caudal de doctrina del Aquinatense, para completarlo y perfeccionarlo, así como él recoge los caudales que le llegan de los Santos Padres y Doctores.

Sí. En verdad podemos decir que Suárez fué un servidor de Santo Tomás, que le prestó el servicio de homenaje de comentarle, de completarle, de esclarecerle. Y en ese servicio, el propio servidor quedaba glorificado:

«Quod Thomae illustrat monumenta Soarius, auro
Additur artificis conspicienda manus.
Quae fuerant dudum tardae male pervia menti,
Nunc sunt, ut faciles sole Oriente viae...»

Por eso aún sería más expresivo el cuadro, si de los labios de Santo Tomás se derramara aquel coloquio, que, con los anteriores versos, se puso como frontispicio del tratado «De Angelis» y que aparece en la edición de Vives, coloquio en el que el Doctor Angélico dice al Doctor Eximio:

Te sine vivebam non plane inglorius, at nunc
Officiis reddor clarior ipse tuis
Tu quondam, nec vana fides, eris alter Aquinas.
Vive tuo semper nomine, vive meo.

22. Cayuela, S. J. *La voz del P. Ledóchowski*, p. 181, n. 5.—También, carta del Papa Benedicto XV al P. Ledóchowski (Acta Romana 2.37711).

Pero, además de ser discípulos en la doctrina de Santo Tomás y del P. Suárez, queremos ser discípulos de entrambos en sus virtudes. Queremos tener la fe viva que tenga clavadas las miradas de nuestras almas en los bienes eternos; la caridad ardiente que nos haga saborear con el paladar del alma, como ellos saborearon, las verdades divinas que ellos enseñaron y que nosotros aprendemos; el amor tierno a la Humanidad sacratísima de Nuestro Señor Jesucristo; la devoción constante y filial a la Madre de Dios; la entrega total al servicio de la Santa Iglesia; la vigilancia por los intereses de Jesucristo; todo ello, con la humildad, con la obediencia, con la sencillez que ellos ejercitaron y que en ellos resplandecía como un destello del Dios simplicísimo y omniperfecto que ellos buscaban y amaban en su estudio y en su oración.

Y como universitarios eclesiásticos, como profesores y alumnos, como instrumentos participantes de la misión docente de la Iglesia, queremos cumplir las palabras que se leen en el programa de nuestra Semana, al pie de la imagen de Suárez; y estampadas por el Doctor Eximio en su tratado *Defensio Fidei*: [23] «Ut veritas ipsa vincat et errorum tenebrae depellantur, et ut Christus in omnibus regnet: hoc maxime in votis habui».

23. Lib. 6, Concl. n. 2.

UNA CARTA AUTÓGRAFA DE SUÁREZ EN LA BIBLIOTECA DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

Queremos realzar este IX volumen de MISCELÁNEA, dedicado todo él al Doctor Eximio, con una carta autógrafa del mismo, que se conserva en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca.

No es inédita en su totalidad. Publicó ya algunos fragmentos de ella y aprovechó las noticias de otros el benemérito P. Raúl de Scorraille en su documentada *Vida* del P. Suárez. Pero merece conocerse entera, por ser de Suárez, y porque, en su sencillez e intimidad, nos deja ver lo que era el gran teólogo para con sus amigos y para con sus libros.

La carta está fechada el 11 de marzo de 1607, en Coimbra, donde el autor regentaba la Cátedra de *Prima* de Teología desde 1597; y va dirigida al P. Fernando de la Bastida, el campeón de las doctrinas de la Compañía en las Controversias *de Auxiliis* desde 1603, que a la sazón seguía en Roma, en espera de la decisión de Paulo V, respecto de aquella contienda.

En pleno hervor de ella, el último año de la vida de Clemente VIII, (+3 de marzo de 1605), llegaba a Roma Suárez, por julio de 1604, y en Roma siguió hasta agosto de 1605. Iba a dar razón de su opinión acerca de la absolución a distancia, encarnizadamente impugnada por los enemigos de la Compañía y al fin reprobada por Clemente VIII.

Durante aquel viaje terminó su tratado de *Deo Uno et Trino,* comentario a la primera parte de la Suma de Santo Tomás.

Llegado a Roma no pudo menos de quedar prendado de la gallardía y eficacia con que La Bastida defendía la doctrina de la Compañía en materia *de auxiliis.* Por su parte Bastida había utilizado ya en aquellas controversias los tratados que Suárez publicara en 1599 con el título de *Varia opuscula theologica,* que fueron de los que más eficazmente apoyaron la doctrina del concurso, de la ciencia media y de la gracia eficaz profesada por la Compañía. Pero en Roma mismo, durante el año largo que allí estuvo, compuso cuatro opúsculos sobre los temas entonces discutidos, que a Bastida le debieron ayudar grandemente en su ardua tarea. Muy principalmente, en todo caso, le sirvió el gran tratado *De vera intelligentia auxilii efficacis eiusque concordia cum libertate voluntarii consensus,* del que escribieron los primeros editores: «Suárez lo escribió en

Roma, con intento de responder a todas las dificultades que se habían opuesto a cuanto llevaba escrito sobre esta materia, confirmar su doctrina y refutar la de los otros; y por fin, de difundir nueva luz en los puntos que habían quedado oscuros, si algunos de éstos había en sus anteriores obras» (*Monitiuncula ad lectorem,* ed. Vives, t. X, p. 300). De segunda *Concordia* ha sido calificada esta obra, fruto de las Controversias de Auxiliis, como la de Molina había sido ocasión de ellas.

«De este tratado, escribe el P. De Scorraille, se ayudó mucho Bastida en las conferencias pontificias; y en lo sucesivo, por haberle dejado Suárez un manuscrito de él, continuó usándolo todavía mientras enseñaba Teología en Valladolid» (*El P. Francisco Suárez...*, I, lib. III, cap. II p. 438).

Con estos antecedentes era natural que entre los dos defensores de las doctrinas jesuíticas se estableciese una amistad no vulgar. Y en efecto eso es lo que revela la carta que publicamos.

Desde las primeras palabras resalta el interés afectuoso que Suárez siente por la salud de Bastida, y la estima que hace de sus talentos y de los servicios que en Roma presta a la causa de la Compañía, y la particular caridad que tiene con Suárez.

Por entonces mismo se había servido Suárez de él para presentar a Paulo V su tratado *De immunitate ecclesiastica a Venetis violata et a Pontifice juste ac prudentissime defensa.* «Beatísimo Padre, escribía el autor: Presentará a Vuestra Santidad el P. Bastida, con esta carta, un tratado que he hecho con ocasión desta desobediencia de los Venecianos, movido de celo del servicio divino, y de deseo de defender la doctrina católica, la autoridad desa Santa Sede, y la justificación de una acción tan digna de un santo y celoso Pastor, como lo que Vuestra Santidad ha hecho». Alude, sin duda, al Breve de excomunión y entredicho promulgado el 17 de abril de 1606.

A este tratado se refiere la carta de Suárez calificándolo de «tratadillo». Era un largo estudio dividido en tres libros, de unas ciento cincuenta páginas en folio, a juzgar por el segundo y tercero que llenan más de ciento; en el primero, perdido en gran parte, echaba los fundamentos de la cuestión y de él habla Suárez hacia la mitad de su carta; los otros dos también creía él que estarían ya en Roma, y aun en la imprenta, si no había habido algún tropiezo.

Había encomendado el Papa el examen de aquel tratado de Suárez a Fray Juan Antonio Bovio, Regente de los Estudios del Colegio de los Carmelitas en Roma, mantenedor casi único, entre los consultores de las Congregaciones, de las doctrinas de la Compañía, y único también que favoreció a Suárez en la cuestión de la absolución a distancia. No es, pues, extraño que Suárez se muestre satisfecho de la elección del Papa. Paulo V

en los últimos meses de 1606 nombró a Bovio Obispo de Molfetta. Algo de eso, un poco vagamente, había comunicado Bastida a Suárez.

No se contentó Bastida con presentar a Paulo V, el tratado *de immunitate*. Llevado de su admiración y cariño para el que consideraba como su maestro, y con deseo también de autorizar en general sus doctrinas, solicitó del Papa un breve laudatorio de la obra y de su autor. «Deséase, escribía al secretario de Breves, Monseñor Cabeluzzi, que Su Santidad favoreciese al autor con un Breve en que le animase y honrase, pues sus grandes letras y obras con que ha servido a la Iglesia lo merecen, y este libro muy en particular... El medio de encaminar esto con Su Santidad, V. E. sabrá mejor tomarle. Lo cierto es que la cosa es muy factible, y que, gustando V. E. de que, por su mano, reciba el P. Francisco Suárez este favor y gracia de Su Santidad, yo tengo por sin duda terná efecto, y que él y todos sus amigos y apasionados discípulos ternemos perpetua obligación de rogar a Dios por V. E., por cuyo medio veremos honrado nuestro maestro y padre, y alentado a proseguir en lo que tanto importa para servicio de Dios».

El Breve se otorgó, en efecto, y por cierto extraordinariamente laudatorio. En él es donde Paulo V, movido sin duda más que por el tratado *de immunitate*, por el conocimiento anterior y personal que tenía de Suárez, le califica de TEÓLOGO EXIMIO Y PIADOSO: «La obra entera, se dice en el Breve, da testimonio de un *teólogo eximio y piadoso*»: calificativos adoptados por la posteridad «para resumir en concisa fórmula el mérito y carácter distintivo de nuestro teólogo, que es y será siempre el DOCTOR EXIMIO Y PIADOSO».

No llegó a imprimirse, por entonces, el tratado. Cuando la carta de Suárez a Bastida llegó a Roma, ya se habían reanudado las relaciones de Venecia con la Santa Sede: poco después, a 21 de abril de 1607, era levantada la sentencia de excomunión, y quedaba restablecida la paz. En tales circunstancias la publicación hubiera resultado extemporánea.

El interés que muestra Suárez por recibir en seguida algunos ejemplares del libro, suponiendo que se había impreso, es muy natural en un autor; y no parece se deba reparar en el artificio que propone de que se manden hasta once ejemplares en las valijas del Embajador de España, del Nuncio de Madrid, del Colector de Portugal, y de sus amigos los Obispos de Coímbra y de Lamego. Todos esos ejemplares se destinaban, más o menos, a los dueños de las valijas o para amigos de ellos.

También revela la solicitud del autor por sus libros lo que dice acerca de la *Primera Parte* de la Suma, o sea del tratado de *Deo Uno et Trino*, salido de las prensas de Lisboa a principios de 1607. «Paréceme que estoy seguro, escribe, que, aunque ahí vaya, no ofenderá. Mas no la enviaré

hasta que V. R. lo mande...» Indican estas palabras que Suárez estaba un tanto receloso de los censores de Roma. Así las interpreta el registro o minuta que de la carta se hace en el sobrescrito: «Del Padre Suárez al P. Bastida; adonde, entre otras, se significa el recelo con que está en orden a los libros que imprime, en especial el de *Primera Parte,* porque siempre presume se los han de inpar[?] (impugnar)». Gracias a Dios no hubo tropiezo alguno en el nuevo libro, como ni en otro ninguno de los publicados después por Suárez.

En la última parte de la carta aborda Suárez un problema íntimo de Bastida.

Las discusiones *de auxiliis* habían entrado en un período de suspensión. La última se tuvo el 22 de febrero de 1606: en ella Bastida adujo los autores escolásticos y doctores modernos que contradecían la teoría de la predeterminación: a Santo Tomás le había dedicado toda la sesión anterior de 15 de febrero.

Después, por orden del Papa, empezaron a trabajar en particular los consultores desde marzo hasta setiembre de 1606. De 5 de octubre a 23 de noviembre celebraron los mismos consultores nueve sesiones para ponerse de acuerdo, sobre todo respecto del libro de Molina. Bovio, preconizado ya para entonces Obispo de Molfetta, dió contra todos un dictamen particular, que, después de todo, fué el que vino a seguir Paulo V. Este dictamen y el voto de los demás consultores se puso en manos de Paulo V a fines de 1606. Pero pasaban los meses, y el Papa nada resolvía: dícese que consultaba por cartas el parecer de hombres prudentes, v. gr., de San Francisco de Sales. Pero, entre tanto, Bastida se hallaba en Roma, pudiéramos decir sin oficio ni beneficio. Por otro lado, le empujaba hacia España el deseo de estar al lado de su padre Don Jerónimo, ya muy anciano, y el de una ocupación de letras fija. Debió de manifestar en sus cartas esta su violenta situación, y a ello responde Suárez en la última parte de la suya, no ciertamente la menos interesante. «Dame pena, le dice, la suspensión con que ahí está V. R., porque sé lo que es y cuánto cuesta». Pero no se atreve a dar consejo con resolución. «Junta la oportunidad de acudir a su padre, con la gran comodidad espiritual y humana de V. R., y el provecho que yo espero de su buen empleo en letras, me hace fuerza. Mas por otra parte, añade, es terrible cosa perder el trabajo de tantos años, con tanto riesgo en negocio tan grave desamparándole». Sugiérele esperar hasta el verano, en que se celebraría Congregación; si entonces durase la suspensión, podría hablar claramente al Papa de acuerdo con el P. General, pidiéndole permiso para venirse a España.

Sabida es la conclusión de aquel pleito que había durado 18 años. El 28 de agosto de 1607, Paulo V reunió una Congregación de nueve Carde-

nales cuya acta redactó él mismo de su puño y letra; y después de oír sus pareceres, se resolvió en no definir por entonces nada, ni condenar proposición ninguna del libro de Molina; y, mandando a los teólogos dominicos y jesuítas que se volviesen a sus casas, anunció que daría la resolución final cuando lo juzgase oportuno, y que entre tanto se abstuviesen unos y otros de censurar como errónea la doctrina contraria.

Con esta resolución, La Bastida pudo volver a España, donde, más adelante, dió no poco que hacer a los Superiores de la Compañía.

Todavía hay en la carta de Suárez algunos besamanos, parabienes y recaudos para dos amigos suyos, tal vez portugueses, y unos recuerdos muy cumplidos de su amanuense, el H. Aguilar, para Bastida.

Sobran estas indicaciones, para que cualquiera pueda leer con plena satisfacción este autógrafo de Suárez, más interesante de lo que a primera vista pudiera parecer.

La carta va en pliego doble y lleva escritas las caras primera y segunda. El sobrescrito, en la página cuarta dice: Al P^e^. Hernando de la Bastida de la Comp.^a^ de Jhs, etc.—Roma.—El registro queda copiado arriba. Se conserva casi entera la oblea con el sello del Jhs.

El precioso autógrafo se halla en el *Ms.* 196 de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca y ocupa los folios 582 y 583.

C. M.ª Abad, S. I.

CARTA DEL P. FRANCISCO SUAREZ AL P. HERNANDO DE LA BASTIDA

Coímbra, Marzo 11, 1607.

+

Pax Christi.

Con la de V. R. y con las buenas nueuas de su salud me alegro en el alma, y se la pido a nuestro Señor con muchas veras, porque veo la necesidad que tenemos della, y yo más que nadie, pues siempre se emplea V. R. en hazerme charidad. Y la que aora toma a su cuenta sobre ese tratadillo, estimo en lo que es razón.

Mucha honra me hizo Su Santidad en remitir eso al Padre Bouio, que, de sus manos, no podrá salir sino / o emendado / o honrrado, y de todas maneras quedaré yo satisfecho. Así se lo podrá V. R. decir, con vn cunplido recaudo de mi parte. Diceme V. R. que Su Santidad le a dado obispado, pero no se declara del todo, si es cosa ya cierta y efectuada. Según el estado que huuiere, V. R. hará por mí el cumplimiento devido, y me mandará auisar qué obispado es, para podelle yo escriuir. Y también dize V. R. que es el Obispado que se auía dado a Bonencontro, y no me diçe porqué le dejó / o qué se a hecho, que holgaría de saberlo.

En lo demás, yo hago gracias a nuestro Señor, que ese trabajo parezca a propósito del fin que se pretende, y que en los fundamentos que yo en él echo, no aya contradición con lo que allá se siente y desea. Plegue a Dios que así sea en lo restante, que ya estará allá; y si no a auido algún estropiezo me prometo que estará ya sub prelo, mejorado y enrriquezido de V. R. En caso que así sea, deseo que V. R.

me enbie luego una doçena de libros por lo menos; estos digo por los correos y sin dilación; que, si por mar me enbiare cincuenta por lo que costaren, los tomaré. Pero hasta vna doçena quiero de gracia, para cumplir con personas forzosas. Pero a de ser también ahorrando me de portes con buen modo, qual sería enviándome a Madrid seys; vno en pliego para el Señor Nuncio y otros del Señor Embajador; y otros seys a Portugal, tres en pliego para el señor Collector, y dos en el del señor Obispo de aquí y alguno con pliego para el de Lamego; y para mí podrá venir alguno vía recta, que hasta vno bien
f. 1v. *podré pagallo. Y si esto viniere a execución || los que fueren a Madrid, V. R. los enbie con auiso al P. Collazo, a quien yo terné preuenido; y los de Lisboa allí me hallarán, siendo Dios seruido.*

La Primera Parte *corre días a, aunque tardó dos o tres meses más, por venirme yo de Lisboa y entrar las aguas del inuierno; y así no puedo dar nueuas del suceso; porque aquí no a hecho nouedad, porque casi la tenían en lecturas mías; y de Castilla no tengo auiso. Pero pareçeme que estoy seguro que, aunque ay vaya, no ofenderá; mas no la enbiaré hasta que V. R. lo mande, / o de León se enbie, donde ya creo se inprime.*

Dame pena la suspensión con que ay está V. R. porque sé lo que es y quánto cuesta. Pero confieso que no es materia en que me atreua a dar consejo con resolución; porque, por vna parte, veo quánta razón es acudir al Señor Hierónimo de la Bastida, y también lo es asentar V. R. vida y ministerio, que para mí es razón no menos fuerte. Porque, al fin, el Señor Hierónimo de la Bastida no tiene necesidad de V. R. para cosa precisa, sino de gusto, qual sería grande de hallarse V. R. a su lado en su tránsito, que otra cosa no veo de que se pueda ya ayudar de V. R. Pero, juntando esto con la gran comodidad spiritual y humana de V. R. y el prouecho que yo espero de su buen empleo en letras, me haze fuerza. Mas, por otra parte, es terrible cosa perder el trabajo de tantos años, con tanto riesgo, en negocio tan graue, desanparándole. Y así digo que no me atreuo a dar última resolución, sino sólo diré que es bien esperar este verano, y por consiguiente, hasta que pase la Congregación. Y si, ella acabada, la suspensión durase, declararse V. R. con Nuestro Padre y pedille licencia para hablar claro al Papa y pedille licencia para venirse, dándole las razones con el modo y claridad que convenga; y después, dejarse V. R. guiar por lo que Nuestro Padre y el Papa ordenaren.

Si las proposiciones de los Señores D. Diego de Atienza y D. Fernando de Andrada se tienen ciertas, V. R. les dé mis besamanos y

REPRODUCCION DE LA CARTA AUTOGRAFA DEL P. FRANCISCO SUAREZ AL P. HERNANDO DE LA BASTIDA

Se reduce casi a su mitad.

En la pág. 3, después del sobrescrito, se ha puesto la *Nota*, también autógrafa, que Suárez escribió al ser recibido en la Compañía. Se halla en el «*Libro antiguo de los que en este Colegio de la Comp.ª de Jhs de Salamanca han sido recebidos a la Comp.ª desde el año 1554 hasta el 1589*» Ms. 1547 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca, fol. 25 v. Publicó ya el texto de esta *Nota* el P. De Scorraille, t. I, pág. 48. Pero creemos de interés la reproducción de un autógrafo de Suárez a la edad de poco más de 16 años.

Dice así:

El hermano Francisco Suárez fué Rescevido en este Collegio por el padre Iuan Suarez prouincial, a 16 de Junio de 1564. Y fue examinado por el padre Rector de este collegio. Es natural de granada hijo del licenciado Gaspar de Toledo y de doña Antonia Vázquez, que tienen bien lo que an menester. Tiene tres hermanos: el uno es religioso; y 4.º hermanas por casar. Es de 1.ª corona. ha oydo 4 años de gramática y tres de cánones no cumplidos. No a aún hecho la promesa de dexar la hazienda; y, auiendo uisto las bulas y constituciones y examen de ellas y no teniendo impedimento alguno, fué contento de pasar por todas ellas con la ayuda del Señor. Fué examinado para indiferente y ansí lo firma de su nombre, a 28 de Junio de 1564

Francisco Suárez.

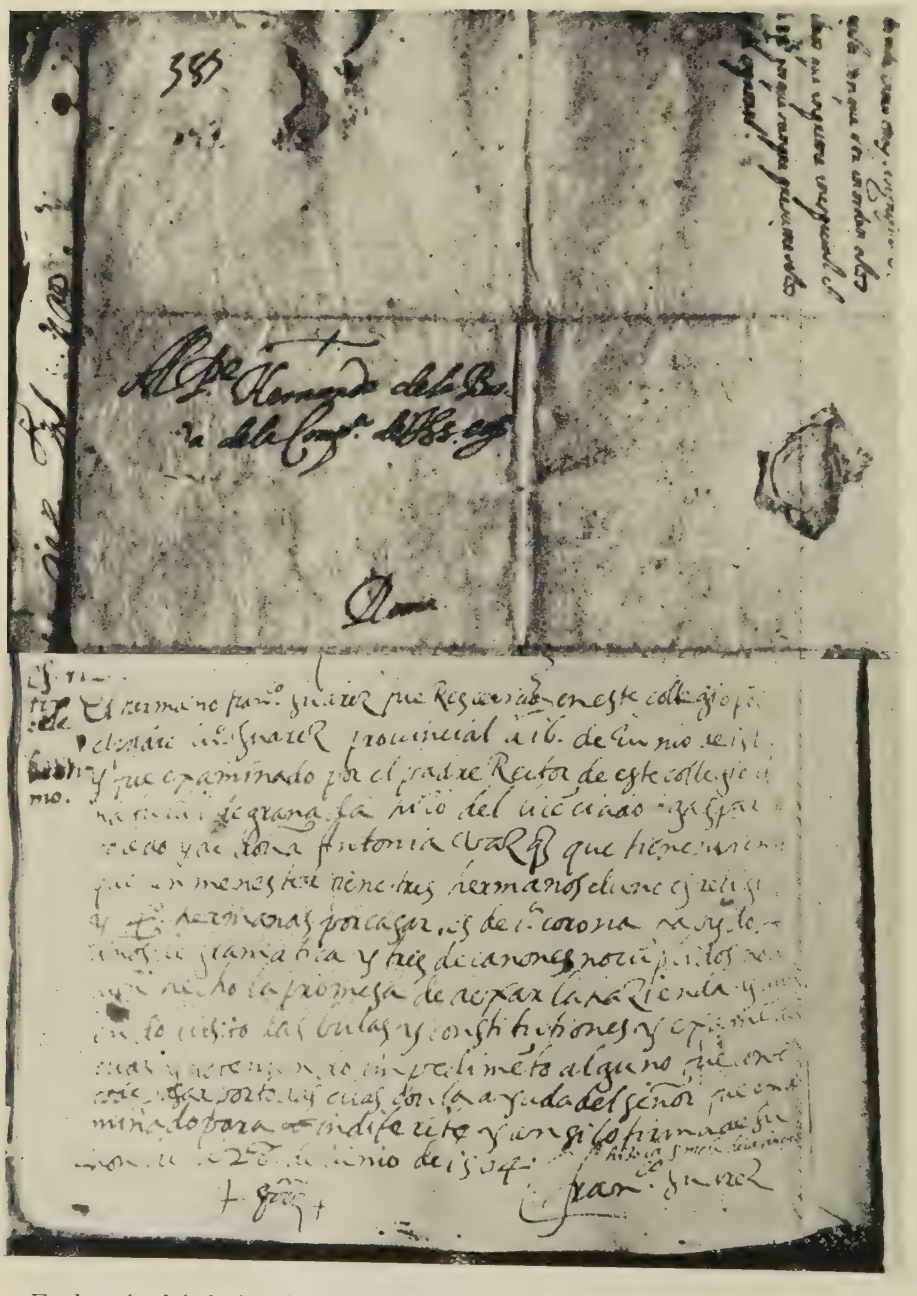
A la izquierda, la firma *Hernández*, o *Herrández*, del Rector del Colegio Bartolomé Hernández, que aparece con el nombre en el folio 11v.: Brme. herrz.; y sólo con el apellido en casi todas las admisiones, hasta 25 de marzo de 1565. Encima de la firma del P. Francisco, de otra letra: «hizo la promesa de la haçienda».—Al margen izquierdo, en la parte superior, de mano muy torpe: Escritor celebérrimo.

583

[illegible] Madrid [illegible] con [illegible] al P. Colle,
yo hize [illegible] y no [illegible] allí me hallara [illegible]
[illegible]

La primera [illegible] a 22 deste, a cuyo tiempo [illegible]
[illegible] venirme yo de allá, y entrar [illegible] agora del [illegible]
no [illegible] de [illegible] de [illegible], por q a querido a hecho
[illegible] q[ue] [illegible] en [illegible] [illegible] de Castilla no hay
[illegible] parece ma q[ue]sy segurde q[ue] [illegible] Vaya no [illegible],
[illegible] [illegible] hasta q[ue] [illegible] de [illegible], y de [illegible] [illegible]
[illegible]

Dame gran [illegible] [illegible] q[ue] [illegible] q[ue] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] q[ue] [illegible] [illegible]
respuesta, [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible], y [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible]



En la mitad inferior, la *Nota* autógrafa de Suárez, al ser recibido en la Compañía.—*Bibl. Universitaria de Salamanca, Ms. 1547,* fol. 25v.

parabienes, que cierto me e alegrado en el alma dellas; y, en todo euento, V. R. les dé mis recaudos.

El Hermano Aguilar los enbía a V. R. muy cunplidos.

Guarde nuestro Señor a V. R.

Coymbra, y Marzo 11,1607.

FRANCO SUAREZ

Pliego doble. Escritas la 1.ª y 2.ª cara.

Sobrescrito, de otra letra: + Al P.e Hernando de la Bas[ti]da de la Comp.ª de Jhs. etzª / Roma.

Registro: Del P. Suárez al P. Bastida / adonde entre otras se significa el / recelo con que está en orden a los libros que imprime, en especial el / de 1 / pte, porque siempre presume se los / an de inpar[?].

Queda casi entera la oblea con el sello del IHS.

UN TRATADO INEDITO DE SUAREZ SOBRE LA CIENCIA MEDIA

por

SEVERINO GONZALEZ RIVAS, S. I.

Vice Rector de la Pontificia Uuiversidad Eclesiástica de Salamanca
Profesor de Teología Dogmática

Nos lo proporciona el ms. 632 de la Universidad de Salamanca, en los folios 21 al 33. El manuscrito, cuyo tamaño es de 21 por 15 cms., lleva en el lomo el nombre de Salas, y contiene varios tratados teológicos del jesuíta Juan de Salas (1553-1612), el cual pasó toda su vida consagrado a la enseñanza de la filosofía y de la teología en Segovia, Compostela, Valladolid, Salamanca, Burgos, Roma, y de nuevo en Valladolid y Salamanca.[1] Al P. Eleuterio Elorduy debemos el haber advertido la presencia de este inédito suareciano entre los escritos de Salas. Efectivamente, en el índice que precede al manuscrito se reseñan cuidadosamente los tratados de Juan de Salas que en él se encierran; pero al mismo tiempo se anota que el primero, referente a la confesión, y el tercero, sobre la ciencia de los futuros condicionados, son de Suárez. Y después, en el texto, se repite de nuevo en la parte superior del folio 21, donde empieza este último tratado, el nombre de Suárez. No se trata de un autógrafo de Suárez, pero tampoco es una copia de amanuense, sino de un teólogo competente que traslada el original con toda seguridad empleando con constancia ejemplar los signos de las muchas abreviaturas que a ratos dan al escrito carácter estenográfico. Al P. Camilo María Abad tenemos que agradecer la paciente trascripción del manuscrito, tarea no siempre fácil por lo menudo de la letra y por las frecuentes y no vulgares abreviaturas. Por lo demás, de la sola lectura del inédito, así como de su comparación con otros escritos del Doctor Eximio, se desprende con toda certeza que se trata de una obra propia de Francisco Suárez.

Suárez y la ciencia media

Pocos años después de la muerte de Suárez, daba testimonio el P. León Santi, profesor de teología en el Colegio Romano (1626-1636), de que Suárez durante su magisterio en la Ciudad Eterna (1580-1585) había recha-

1. La vida de Juan de Salas la escribió cuidadosamente L. de Valdivia en el tomo segundo de su *Historia de la provincia de Castilla* (manuscrita). Aquí se inspiró Ph. Alegambe S. I., *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu.* Roma 1686, pág. 247; y de Alegambe lo tomó Sommervogel S. I., *Bibl. de la Compagnie de Jesús,* Paris 1896, tomo 7, pág. 448-9. Nos proporcionan también algunos datos acerca de la vida de Salas el *Catalogus primus provinciae Castellanae,* 1587 s., y G. Henao, *Scientia media historice propugnata,* Salmanticae, 1665, págs. 132 y 134.

zado la ciencia media. Dice así el documento tal como lo reproduce Le Bachelet:

> Accedit quod ipse Pater Suares, dum Romae legeret de gratia, scientiam huiusmodi conditionalium tanquam minus idoneam conciliandae libertati hominis cum divina gratia efficaci agnovit ac repulit, ut in eius manuscriptis memini me legere et ostendere quibusdam patribus, quem tamen librum manuscriptum ante aliquot annos ereptum ex bibliotheca, et bibliothecarius pluries reperire non potuit. [2]

La verdad de esta noticia la pudo comprobar finalmente Federico Stegmüller, tres siglos más tarde, al publicar una lectura inédita de Suárez, perteneciente a aquella época. [3] Se trata de una lección oída a Suárez en el curso escolar de 1582-1583, y recogida al dictado por uno de sus discípulos; es por consiguiente anterior en ocho años a la primera obra impresa de Suárez, y en seis a la primera edición de la *Concordia* de Molina. En esta lectura, al explicar la naturaleza de la gracia eficaz, rechaza Suárez por un lado la predeterminación física, y por otro también la ciencia media, situándose en medio de esos dos sistemas con una gracia eficaz, infalible con sola infalibilidad moral. [4]

Ante todo, desecha Suárez la explicación tomista (fere communiter thomistae) de la predeterminación física, y eso, aun teniendo en cuenta la distinción del *sensus compositus* y el *sensus divisus*, y otros semejantes:

> Talis gratia excitans, quae praemovet voluntatem ita ut omnino infallibiliter, scilicet physice et simpliciter, determinet voluntatem ad aliquem actum, omnino repugnat libertati. [5]

2. Véase X. M. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace*, Louvain 1931, tomo 2, pág. 374, doc. 149. A continuación de las palabras citadas, se atribuye la misma actitud respecto de la ciencia media al P. Gregorio de Valencia. La verdad de esta afirmación con respecto a Valencia la ha comprobado recientemente W. Hentrich, *War Gregor von Valentia Präemolinist ?*, Scholastik 4 (1929) 91-106; *Gregor von Valentia und der Molinismus*, Innsbruck, 1928.

3. Friedrich Stegmüller, *Zur Gnadenlehre des jungen Suárez*, Freiburg 1933, En esta monografía, después de una introducción sobre la doctrina de Suárez acerca de la eficacia de la gracia, durante su profesorado romano y en sus escritos posteriores (p. 4-34), se reproduce cuidadosamente al texto de la referida prelección (p. 35-54). Como reseñas de este libro pueden verse, entre otras: J. A. de Aldama S. I., *Suárez ante la ciencia media en su profesorado romano*, Estudios Eclesiásticos 13 (1934) 491-495; Paul Dumont S. I., *Liberté humaine et concours divin d'après Suárez*, Paris 1936, p. 155 s.

4. Por entonces atribuía Suárez a la gracia una doble eficacia: *Una eficacia por frecuencia de gracias*, de resultado prácticamente infalible; y *otra eficacia por congruismo* con las personas, a quienes se da, de resultado muy probable. En todo caso, siempre quedaba intacta la libertad. Véanse: Stegmüller, p. 44-47; Dumont, p. 162.

5. Stegmüller, p. 42 s.

Pero tampoco admite Suárez la explicación de la gracia eficaz por la presciencia de Dios. He aquí cómo describe primeramente esta solución:

> Novit... Deus quasi simplici intelligentia et scientia quasi conditionis, quid unusquisque homo operaturus sit in qualibet occasione et instanti temporis, si tale vel tale auxilium ab ipso Deo recipiat. Qua cognitione supposita, statuit sua aeterna voluntate, quibusdam tunc praebere ea auxilia, quando praesciebat bene esse usuros illis auxiliis, et illa est gratia efficax; aliis voluit tunc dare auxilium, quando praesciebat repugnaturos, quamvis possent consentire; et in istis est gratia tantum sufficiens. [6]

No se nombra expresamente al defensor de este sistema. Pero indudablemente que se trata de Belarmino, como lo hace notar Stegmüller, ya que sus prelecciones de Lovaina primero y, después, de Roma, por el año de 1580, coinciden con aquella explicación, en la cual se adoptaba de hecho la ciencia media como base de la concordia entre la gracia y la libertad, si bien aquel nombre había de aparecer más tarde. [7]

Pero la ciencia media es lo que rechazaba precisamente Suárez, por considerarla contraria a la libertad:

> Unde dico tertio: Non recte distingui gratiam sufficientem et efficacem ex parte praescientiae divinae. Hoc probo primo, quia ille modus praescientiae falsus est meo iudicio et repugnans libertati, supposito intelligi de praescientia omnino infallibili et inevitabili... [8]

Así, pues, en el año 1583, Suárez rechazaba la ciencia media. Pero he aquí que, siete años más tarde, en su primera obra impresa el año 1590, que fué el tratado *De Incarnatione,* ha aceptado esa misma ciencia media, y se vale de ella para explicar la predestinación de Jesucristo y la conciliación de su libertad con su impecabilidad, [9] anunciando además que *ad doctrinam de praedestinatione et gratia magno usui futura est,* y que por eso se proponía escribir una disputa especial sobre la ciencia media al comentar la primera parte. [10] No lo hizo; pero en cambio, en 1599, veía la luz pública un opúsculo *De scientia quam Deum habet de futuris contingentibus.* [11]

Nos encontramos por tanto ante una evolución del pensamiento suareciano. En un espacio relativamente corto de siete años, y por escritos del propio Suárez o recogidos de sus prelecciones, conocemos su negación y su

6. Stegmüller, p. 38.
7. Sobre el origen y uso de este término de *ciencia media* véase W. Lurz, *Adam Tanner und die Gnadenstreitigkeiten des 17.Jahrhunderts,* Breslau 1932, p. 80 s.
8. Stegmüller, p. 39.
9. Suárez, *In tertiam partem,* disp. 5, s. 1; disp. 37, s. 3.
10. Suárez, *De Incarnatione,* disp. 4, s. 12, n. 9 (*Vives,* 17, 190).
11. En Vives, 11, 291-375.

aceptación de la ciencia media. ¿Cómo se verificó este cambio? ¿Dónde está el eslabón que anude y aclare ambos extremos? Este eslabón nos lo ofrece el tratado inédito que aquí presentamos.

Justamente en el tratado *De Incarnatione,* y sin duda para legitimar el uso que hace Suárez de la ciencia media, se refiere dos veces a un opúsculo escrito por él sobre esta materia. En la primera, da por supuesto que Dios conoce cierta y determinadamente los futuribles, *ut in speciali tractatu de hac materia demonstratum est.* [12] La otra vez es para resolver esta dificultad: *An scientia rei futurae in Deo sit posterior quam voluntas eiusdem rei.* Y responde: *Sed haec difficultas late tractata est in dicto opusculo de scientia conditionata futurorum contingentium.* [13]

El opúsculo aludido por Suárez no puede ser evidentemente el publicado nueve años más tarde, en 1599. Por otro lado, ambas referencias se verifican plenamente en el inédito, ya que allí se demuestra de propósito y como principal objetivo el que Dios conoce los futuros condicionados (19-65), y allí se encuentra discutida también aquella dificultad de si la ciencia de Dios acerca de los futuros es posterior a su voluntad sobre los mismos [14] (15, 71, 49 etc.).

Véase cómo presenta esta dificultad el inédito:

> Praeterea sequitur tertio in Deo scientiam omnium futurorum antecedere, secundum rationem, determinationem suae divinae voluntatis, atque adeo scientiam visionis includi et confundi cum scientia simplicis intelligentiae. Sequela aperte patet ex dictis; consequens vero repugnat omnibus theologis, ut videre est in citatis locis et citandis; omnes enim dicunt scientiam visionis esse post decretum liberum voluntatis divinae, et ideo esse liberam (15).

La respuesta la da más abajo:

> Ad tertium, concedo prius ratione quam per voluntatem suam se determinet ad actus liberos, praeintelligitur cognoscere ad quid determinanda sit eius voluntas; hoc enim non solum non est inconveniens, sed etiam necessario ita esse dicendum ostenditur, quia cum illud re vera ponendum sit in re, a Deo praesciri potest in quocumque priori etiam durationis, si esset possibile, nedum rationis; cum autem ulterius infertur hoc tollere libertatem Dei, negatur sequela; quia simplex notitia, veluti speculativa, eorum quae aliquis operaturus est libere, non tollit quin libere operetur, sicut etiam de anima Christi Domini latius dixi; illa enim a principio suae conceptionis intuebatur omnes suas futuras operatio-

12. Suárez, *De Incarnatione,* disp. 5, s. 1, n. 6 (*Vives,* 17, 200).
13. Suárez, *De Incarnatione,* disp. 5, s. 1, n. 43 (*Vives,* 17, 215)
14. Esta dificultad también se toca brevemente en el opúsculo *De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus,* 2, 6, 6; y más de propósito en 2, 8 (*Vives,* 11, 363 y 370-375).

> nes liberas, et in ea intuitione perpetuo duravit; et nihilominus libere semper operata est; quia, licet illa scientia coniuncta sit cum voluntate, non tamen influit in voluntatem, nec determinat illam, sed solum intuetur illam, et ideo non mutat proprium modum operandi illius. Nec vero haec scientia, quamvis ratione intelligatur antecedere determinationem voluntatis secundum existentiam suam, propterea est simpliciter necessaria, sed est aliquo modo libera, alio modo necessaria; libera quidem, quatenus supponit liberam determinationem voluntatis quasi futuram. Unde, si talis determinatio non esset futura, nec illa scientia esset in Deo, et ideo non est simpliciter necessaria. Quodam modo tamen est necessaria ex suppositione, quia, supposito quod in re Deus habiturus est talem determinationem suae voluntatis, necesse est ut per scientiam suam veluti praesentiat id et intelligat; quia, hoc ipso quod habiturus est illam, iam hoc est quoddam verum cognoscibile, et supposita cognoscibilitate et veritate ex parte obiecti, necesse est Deum intueri illud (71).

Sobre esta misma solución insiste largamente al demostrar la verdad objetiva de los futuros condicionados (49 y ss.). Tenemos, pues, justificado que esa dificultad se expone ampliamente en el inédito.

Por otra parte, el inédito también se refiere dos veces a materias tratadas en el comentario *De Incarnatione*, y en las cuales la clave de la solución ha sido ya la ciencia media. Esta materia es exactamente la conciliación de la impecabilidad de Jesucristo con su libertad. Así afirma que por esta presciencia se entiende cómo Cristo pudo ser impecable por razón de la unión, y quedando a salvo su libertad, *ut in tertia parte declaravi late* (65). Y más adelante, dice que *simplex notitia, veluti speculativa, eorum quae aliquis operaturus est libere, non tollit quin libere operetur, sicut etiam de anima Christi Domini latius dixi* [15] (71).

Es manifiesto que estas referencias no pueden aplicarse al *De Incarnatione*, publicado en 1590, ya que allí, como ya vimos más arriba, se da por anterior a aquel tratado el opúsculo sobre los futuribles. Pero sabemos que entre 1583 y 1590 enseñó Suárez dos veces esta materia *De Verbo Incarnato*, una en Roma en el curso de 1584 a 1585, y otra en Alcalá de 1585 a 1586. A estas prelecciones, que sin duda formaban ya la base de la futura publicación, es a las que tiene que referirse Suárez en el inédito. Por con-

15. Además de estas dos alusiones, existen otras cinco dentro del inédito a otras obras del propio Suárez, pero que nos dan muy poca luz para situar el tratado: 1) En el n. 12 afirma que la ciencia de los futuros condicionados destruye la libertad, como *aliis locis saepe probatum est*, alusión indudable a sus prelecciones del Colegio Romano de 1582-3; 2) en el n. 32 dice que Dios, sin esta ciencia, no puede tener la debida providencia, *ut alias ostendi*; 3) en el n. 44 escribe que por ser esto común a todos los futuros, *in propria materia disputatur*; 4) en el n. 45 vuelve a repetir que, por ser estas dificultades comunes también a los futuros, *alibi latius contra Scotum tractantur*; 5) en el n. 76 defiende que el Verbo procede solamente de la ciencia necesaria, *sed de hoc latius alibi.*

siguiente, en esta época había llegado ya a la convicción de la verdad de la ciencia media; y la fecha de composición del inédito hay que colocarla antes de 1590, y después de 1585 o 1586. Antes de 1590, porque allí, en el comentario a la tercera parte, se alude a este inédito; y después de 1585 o 1586, porque sólo de las prelecciones de estos años pueden tener sentido las afirmaciones del mismo inédito. Es decir, que el inédito está escrito en uno de los primeros años del profesorado de Suárez en Alcalá, entre 1585 y 1589. En este tiempo, pues, y no solamente en el inédito sino también en las lecciones acerca de la Encarnación, dadas de 1584 a 1586, ya había abrazado Suárez la doctrina de la ciencia media. Desde hoy podemos afirmar que el primer testimonio cierto de la aceptación por parte de Suárez de la ciencia media no data, como hasta ahora se pensaba, de la obra *De Incarnatione,* de 1590, sino que es anterior en unos cinco o seis años.

Pero, ¿cómo pudo llegar a manos de Salas este opúsculo, para pasar después, entre sus propios papeles, a formar el manuscrito antes presentado? Pensamos que muy sencillamente. Pocos años después, de 1593 a 1596, estaba Salas en Salamanca como profesor de artes y teología. Y aquí vino también Suárez, terminado su magisterio de Alcalá (1585-1593), para dedicarse a la composición de sus libros. En este período que precede a su profesorado de Coimbra (1597-1617), convivió con Salas en la ciudad del Tormes; y desprendido como era de todas sus cosas, puso en manos de Salas el inédito que nos ocupa.

Contenido del inédito

Cuestión o *disputa* llama Suárez a este opúsculo sobre la ciencia media, en el comienzo y al final de su trabajo. Una vez planteado el problema de si Dios conoce con ciencia infalible los futuros libres condicionados (1), y hecha la advertencia de que el tema no había sido tratado expresamente hasta entonces por los Escolásticos, afirma que, de las enseñanzas de éstos acerca de los futuros contingentes, se desprende que la opinión negativa era la más corriente entre los teólogos. Porque —arguye—, así tienen que pensar forzosamente cuantos defienden que Dios tan sólo puede conocer los futuros contingentes en cuanto coexistentes con su eternidad, ya que los futuros condicionados, no habiendo de existir nunca, no coexisten con la eternidad de Dios, y por consiguiente Dios no puede conocerlos. Como partidarios de este parecer cita a Santo Tomás, a Escoto, a Marsilio de Inghen, a San Buenaventura, a Ricardo de Mediavilla y a Alejandro de Ales (2-4).

En seguida, pasa a probar esta opinión negativa con la autoridad de Padres como San Agustín, San Próspero, Orígenes, San Beda, San Gaudencio de Brescia, San Jerónimo, San Anselmo, San Gregorio el Grande y el

mártir San Justino (en realidad Teodoreto de Ciro) (5-8). Pero el argumento principal es el de razón: (*secundo, principaliter arguitur ratione*). Este se funda en que Dios no puede conocer aquello que no tiene verdad objetiva, y que, por lo tanto, no es cognoscible (9-11).

Igual importancia se da también al argumento tomado de los inconvenientes que se siguen de esta ciencia de los futuribles: (*tertio, principaliter arguitur ab inconvenientibus*). El primero y segundo es que parece destruir la libertad del mismo Dios, y con mayor razón aún la de las creaturas (12-14). El tercero es que la ciencia de visión se incluye y confunde con la ciencia de simple inteligencia (15). El cuarto, que de aquí se desprendería que el Verbo procede, no sólo de la ciencia divina de los posibles, sino también de los futuros (16). Adviértase, de paso, cómo el primer inconveniente para admitir esta ciencia, es el mismo a que se había referido en sus prelecciones del Colegio Romano de 1582-1583, a saber, que destruye la libertad. [16]

Y aquí es donde Suárez, expuestos ya los tres géneros de argumentos, de autoridad, razón e inconvenientes, que parecen demostrar la falsedad de la ciencia media, nos hace de pronto la revelación que ya hace tiempo estamos esperando oír de sus propios labios, con las siguientes terminantes palabras:

> Propter haec omnia, sententia haec mihi aliquando placuit; sed, re melius considerata, contraria sententia videtur nunc mihi probabilior et omnino vera. Ad quam explicandam, dico: Deus, non solum cognoscit futura contingentia de facto futura, sed etiam cognoscit quid unaquaeque voluntas esset operatura seu volitura, si cum iis vel illis conditionibus applicaretur ad operandum, etsi de facto applicanda non sit, nec sit illud operatura (17).

Es decir, que durante algún tiempo también negó Suárez la ciencia media; pero, habiendo considerado mejor el asunto, la opinión contraria le parece ahora más probable y totalmente verdadera. Por eso, asienta la tesis siguiente: Dios conoce, no solamente los futuros contingentes absolutos, sino también los futuros contingentes condicionados. Y toda la segunda parte del inédito, cuatro veces más extensa que la primera, está dedicada a probar esta proposición.

Empieza citando numerosos autores en favor de esta opinión. Entre los Escolásticos antiguos se nombra a San Alberto Magno, a Egidio Romano, a Tomás de Argentina o de Estrasburgo, a San Buenaventura, a Escoto, a Durando, del cual dice ser el único que, aunque apoyado en falso fundamento, defiende palmariamente esta ciencia condicionada; entre los más recientes, presentándolos como defensores ciertos de la cien-

16. Stegmüller, p. 39 s.

cia media, se aduce a Ruardo Tapper, a Juan Driedo y a Antonio de Córdoba, de los cuales promete, lo mismo que de otros muchos, volver a hablar más adelante (18).

A continuación se exponen los cinco argumentos, en los cuales va a cimentar su tesis.

Es el primero, el tomado de la Sagrada Escritura (19-27). Se comentan ampliamente los pasajes de San Mateo, 11, 21 s.; Ezequiel, 3, 5 s.; Exodo, 34, 16; Deuteronomio, 7, 3 s.; tercer libro de los Reyes, 11, 1 s., primero de los Reyes, 23, 2 s.; Exodo, 3, 19, y San Juan, 6, 15. Suárez ha puesto como primer argumento el de Escritura, por razón de su dignidad, pero confiesa noblemente que no pasa los límites de la probabilidad. Oigamos sus palabras:

> Quo circa, licet haec testimonia sacrae Scripturae non omnino convincant, non enim faciunt rem de fide, et utcumque ita fugi possunt ut prior sententia maneat probabilis, multum tamen cogunt, praesertim si velimus sincere et pro dignitate sacras Scripturas tractare (26).

Más fuerza daba al segundo argumento, tejido con testimonios de los Santos Padres: (*secundo, principaliter arguitur ex Patribus*). Da la palabra ante todo a San Agustín, después al Crisóstomo, y detrás de éstos a Ambrosio, Orígenes, Gregorio Magno, Cirilo Alejandrino, Jerónimo, Tertuliano, Gregorio Niseno (en realidad Nemesio de Emesa), Anastasio Sinaíta, Gregorio Nazianceno, Nicetas, al Damasceno y a Teodoreto (28-39). Concluye así:

> Ex quibus omnibus satis liquet, et hunc esse communem consensum Patrum, et non solum sanctos Patres, sed et haereticos, alias fidei veritates impugnantes, hanc supponere ut certam, et sanctos illis respondentes, hoc semper eis concedere, nec de hoc dogmate unquam dubitasse (39).

Pero principalmente va a argüir Suárez, en tercer lugar, por la razón: (*tertio, principaliter agendum est rationibus*). La primera y fundamental la enuncia de esta manera: «Dios por razón de su ciencia infinita tiene que conocer cuanto es cognoscible; ahora bien, estas proposiciones y verdades, de que ahora tratamos, son cognoscibles; luego Dios las conoce». Ningún católico niega la mayor; toda la dificultad está en la menor. Por eso, la desarrolla ampliamente. Mas, como la verdad de los futuribles está estrechamente relacionada con el modo de conocerlos, aborda por separado los dos problemas; primeramente el modo de conocerlos, y después su verdad objetiva (40-42).

En cuanto al modo de conocer los futuribles, advierte de antemano que el problema es exactamente el mismo que plantean los futuros con-

tingentes. En concreto, para Suárez son inaceptables los tres modos siguientes: 1) La solución, dada por Durando, de que Dios conoce los futuribles en la voluntad creada, por más que no le parezca del todo improbable, a Suárez nunca le agradó, por repugnar al concepto de libertad. 2) También rechaza el que Dios conozca los futuribles en un decreto eterno de su voluntad, con el cual determine lo que éstas o aquellas creaturas habrían de hacer, si El las colocara en estas o aquellas circunstancias; pues ello hace a Dios autor del pecado, destruye la libertad y hasta es inútil y ocioso, por no decir relación ni con la creación, ni con el gobierno y providencia del mundo. 3) Tampoco admite el que Dios conozca los futuribles en sus ideas divinas, si no se demuestra que los futuribles tienen verdad objetiva en sí mismos; ya que, aunque sea infinita la virtualidad representativa de la esencia divina, en ésta nunca podrá conocerse lo que en sí mismo no sea cognoscible (43-48).

Por lo cual, Suárez da un paso adelante, demostrando que los futuribles tienen en sí mismos verdad objetiva (49-54). Lo prueba, de modo general, por el hecho de que estas proposiciones, v. gr., *si se crea un ángel con tal gracia y voluntad y se le propone este objeto, hará esto, o no lo hará,* son contradictorias; por lo tanto, una de ellas será verdadera, y otra falsa. Pero, si se replica que esas proposiciones no envuelven una verdad determinada, sino tan sólo confusa y disyuntiva, Suárez demuestra la verdad de los futuribles por la objetividad de los futuros:

> Nam si haec (proposito conditionalis) est vera, *Petrus peccabit,* etiam ab aeterno fuit vera, et non solum in quacumque duratione aut prioritate reali, sed etiam in quocumque signo et prioritate rationis semper fuit vera. Fuit ergo vera, etiam prius ratione quam Deus vellet creare Petrum, in quo tamen signo, non potuit esse vera nisi prout explicatur in illa conditionali, quia, *si Deus creet Petrum, ille peccabit.*
>
> Antecedens, quoad priorem partem, late probatur a Gregorio... Et breviter probatur: Quia, si propositio illa de futuro contingenti nunc est vera, ideo est quia, re vera, ita a parte rei futurum est aliquando; sed hoc ipsum fuit in quolibet instanti praeterito, et in tota aeternitate, et in quolibet signo aeternitatis; ergo illa propositio, prout intelligitur apprehensa ab intellectu divino, prius ratione quam Deus velit aliquid libere, est determinate vera, quia re vera in aliqua differentia temporis habebit aliquam de inesse prius quam verificetur (49).

Y después de haber aducido otras razones y haber dado respuesta a diversas dificultades, resume así finalmente su pensamiento en cuanto a la verdad de los futuribles y al modo de conocerlos:

> Ex iis ergo omnibus concluditur et ratio et modus cognoscendi haec futura conditionata. Ratio enim est, quia ipsa in se habent

> veritatem et determinationem sufficientem, non in sola virtute causae, sed in se ipsis, seu in determinatione causae, non quae iam sit seu actualiter futura sit, sed quae futura esset, posita tali causa. Modus autem est quasi per simplicem intuitionem et repraesentationem divini luminis et essentiae, quae propter infinitatem suam repraesentat omne verum, hoc ipso quod in se est aliquo modo verum.
>
> Confirmatur, quia, secundum veriorem sententiam, hoc modo cognoscit Deus futura contingentia, quae vere futura sunt, sine aliqua praesentia aeternitatis, seu sine reali coexistentia rerum, quae fiunt in tempore; haec enim coexistentia aeterna, est fictitia et inintelligibilis; ergo pari modo etc. Unde, sicut futura absoluta dicuntur praesentia aeternitati Dei, non propter coexistentiam realem, sed quia praesentialiter obiciuntur intuitui eius ac si exsisterent, ita etiam haec futura conditionata dici possunt praesentia Deo obiective, proportionali modo et ratione (54).

El cuarto argumento es persuasivo, y se funda en la perfección de la ciencia divina y de su providencia: (*quarto, persuadetur haec veritas ex perfectione divinae scientiae et providentiae*). Sin la ciencia media, la ciencia de Dios sería imperfecta, y no podría predecir lo futuro ni gobernar próvidamente el mundo (55-58).

El quinto argumento también es persuasivo, (*quinto tandem suaderi potest haec scientia*), y se deduce del hecho de que, aunque esta ciencia sea difícil, y nosotros apenas podamos comprenderla, es sin embargo muy conveniente a la majestad y perfección de Dios (59-65). Escribe Suárez:

> Licet hic modus praescientiae difficilis sit et a nobis vix concipiatur quomodo fieri possit, tamen aliunde est valde consentaneus divinae Maiestati et perfectioni; et eamdem difficultatem habet, aut fere eamdem, modus quo Deus cognoscit futura contingentia absoluta, et eisdem fere modis utraque difficultas vel superatur, vel dissimulatur et creditur; et sicut ad alteram cogit fides, ita ad alteram magnam vim inferunt Sacrae Scripturae et Patres; aliunde vero, superata aut devorata semel hac difficultate, partes aliae gravissimae in aliis materiis facillime expediuntur (59).

Estos problemas teológicos que se explican fácilmente, supuesta la ciencia media, son la predestinación y la reprobación, la predefinición de los actos libres sin destruir su libertad, la distinción entre gracia eficaz y gracia suficiente, cómo de dos hombres igualmente llamados por Dios el uno se convierte y el otro no, cómo la presciencia del buen uso de la libertad es razón de la elección divina, cómo Dios confirma a algunos en gracia o les concede el don de la perseverancia sin violentar su libertad; así se entiende cómo Cristo pudo ser impecable por razón de la unión y quedando a salvo su libertad; así se explica la singular predestinación de Nuestro Señor Jesucristo.

Finalmente, confirma Suárez esta su doctrina volviéndose a los argumentos de la opinión que él mismo presentó al principio como contraria a la ciencia media, y resolviendo una por una aquellas dificultades (66-76).

Por lo que hace a Santo Tomás, responde que el Angélico nunca tocó de propósito esta cuestión. Concede que Escoto y Ricardo de Mediavilla favorecen mucho a los contrarios. Pero que todos los demás teólogos están más bien de su parte.

Los testimonios de los Santos Padres, los entiende de la ciencia de los futuros absolutos, no de los futuros condicionados. Y si las palabras del Pseudo-Justino (Teodoreto de Ciro) se pueden interpretar tanto de los futuros como de los futuribles, en ningún modo se oponen a su doctrina.

A la razón de que no se puede conocer lo que no es cognoscible, se satisface diciendo que ya se ha demostrado que estos futuros condicionados tienen una verdad determinada y objetiva. Y así sigue respondiendo a las demás razones e inconvenientes, acumulados por los que son contrarios a la ciencia media...

Nuestro tratado y el opúsculo «De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus».

En el año 1599, siendo ya profesor de Coímbra, publicó Suárez en Madrid seis opúsculos, referentes al concurso, ciencia, libertad y justicia de Dios.[17] Uno de éstos, el segundo, está consagrado al conocimiento que Dios tiene de los futuros contingentes; y consta de dos libros, uno sobre los futuros, y otro sobre los futuribles. Por lo dicho más arriba, nuestro tratado es anterior al opúsculo en unos doce años; y tenemos la convicción de que el opúsculo no es más que un amplio desarrollo de la síntesis doctrinal contenida en el tratado salmantino. En éste, que trata tan sólo de los futuribles, se refiere sin embargo Suárez repetidas veces a la ciencia de los futuros, como más cierta que es, y en ella se apoya también para explicar la de los futuribles; por eso en el opúsculo, al querer desarrollar el tema de un modo armónico y completo, antepone al libro de los futuribles otro sobre los futuros.

El plan del libro primero es como sigue. Después de precisar el concepto de futuro contingente absoluto, se pregunta Suárez si estos futuros tienen verdad determinada, y por qué camino o en qué medio los conoce Dios (c. 1).

Que tales futuros tengan verdad objetiva, de tal modo que Dios los pueda conocer, aunque lo negaron Cicerón y Aristóteles, lo admiten for-

17. Vives los ha reproducido en el volumen 11. El opúsculo correspondiente a la ciencia de los futuros contingentes ocupa las págs. 291-375.

zosamente todos los católicos, ya que es doctrina de fe, expresamente afirmada en muchos lugares de la Sagrada Escritura (c. 2).

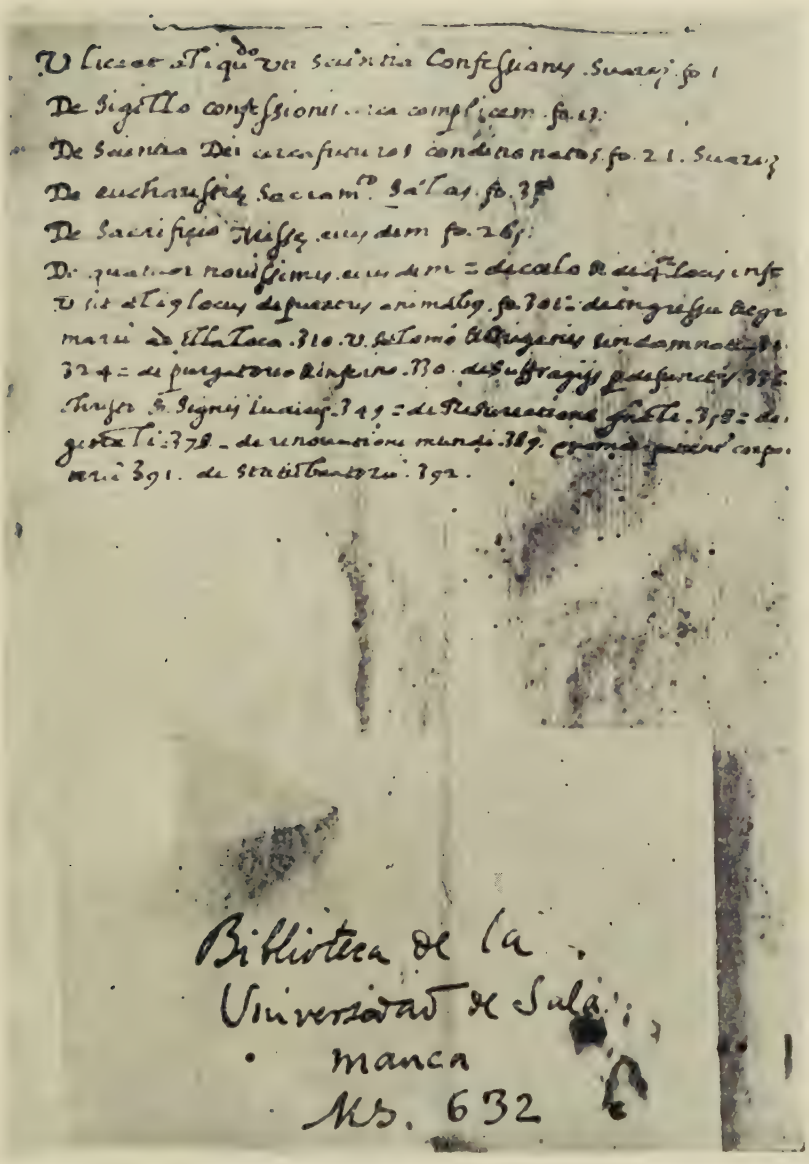
Pero, tratándose de los futuros absolutos, la dificultad no está en aquello primero de si Dios los conoce, sino en el medio de que se vale para esto. Y aun respecto del medio, la dificultad no está tampoco por parte de Dios, ya que en su esencia como en espejo conoce todas estas cosas, sino que la dificultad proviene de la contingencia que tienen estos futuros por parte de las creaturas. ¿Dónde, pues, y cómo conoce Dios los futuros contingentes absolutos? Responde Suárez que no los conoce en sus causas próximas, o sea, en la voluntad creada, ni tampoco en las solas ideas divinas, ni en la sola eficacia de su ciencia, ni en el decreto eterno de su voluntad, ni en la coexistencia de las cosas con la eternidad de Dios, sino que los conoce tan sólo con una simple intuición de la verdad objetiva de las mismas cosas (c. 3-9).

El libro segundo trata de los futuribles. Pero aquí procede Suárez de manera inversa. Como el hecho de que Dios los conozca *non est veritas tam constans in doctrina fidei, neque est controversia solum cum philosophis vel haereticis, sed etiam cum catholicis et theologis, praesertim recentioribus,* por eso se detiene a probarlo largamente. En cambio, respecto del medio en que Dios los conoce, va a ser más breve, ya que de esto vale proporcionalmente todo lo escrito en el libro primero.

Así, pues, hecha mención de algunos teólogos modernos, que niegan esta ciencia en Dios, y anotados los fundamentos en que se apoyan, pasa Suárez a enunciar su proposición del conocimiento cierto e infalible de los futuros condicionados, presentándola como bien fundada en la teología, como verdaderísima, y como digna de ser abrazada por cuantos sienten rectamente de las cosas de Dios.

Su demostración está integrada por argumentos de la Sagrada Escritura, de los Santos Padres, de los teólogos escolásticos y de razón, primeramente *a posteriori* por la perfección y efectos de la Divina Providencia, y después *a priori* por la verdad de los mismos futuribles, contra la cual se objetan seis dificultades (c. 1-6).

Respecto del modo de conocer los futuribles se hace notar que la dificultad es la misma de los futuros, y que proviene, no de la esencia divina, sino del objeto, que en este caso es oscurísimo, ya que a la dificultad de los futuros se añade el que los futuribles nunca han de existir. Pasando por alto otras soluciones, que considera improbables, se fija en dos para rechazarlas: en la perfecta comprensión de nuestra libertad y en los decretos de la divina voluntad. Por su parte, el único medio que estima aceptable, es que Dios con su entendimiento infinito conoce inmediatamente la verdad que tienen los futuribles en sí mismos (c. 7).



Indice de lo contenido en el tomo donde se hallan los inéditos de Suárez reproducidos en este volumen

Después de la síntesis que precede sobre el contenido del opúsculo, ya podemos compararlo con nuestro tratado. En general, la doctrina de ambos escritos es la misma; sólo en cuanto al modo de proponerla existen, al lado de notables coincidencias, algunas discrepancias.

Ante todo, la diferencia fundamental consiste en que el inédito trata exclusivamente de los futuribles, mientras que el opúsculo dedica un libro entero a los futuros, y otro a los futuribles.

Pero, aun dentro del tratado de los futuribles, aparecen varias diferencias con el tratado inédito. Primeramente, el plan es distinto. El inédito adelanta la opinión negativa con sus argumentos, antes de estudiar la positiva o propia del autor; en cambio, el opúsculo, habiendo mencionado la opinión contraria, y anunciando que ésta se funda en cuatro argumentos, tomados de la Escritura, de los Padres, de los Escolásticos y de la razón, advierte que no los va a desarrollar por separado, sino que los presentará a modo de dificultades, después de haber expuesto cada uno de sus propios argumentos.

En segundo lugar, el enunciado de la tesis también es diverso. En el inédito se confiesa paladinamente el cambio de opinión, mientras que en el opúsculo ésta se afirma sencillamente con toda resolución, como cosa vivida ya por largos años:

> Nobis contraria sententia maximum in theologia fundamentum habere videtur, ideoque verissimam illam esse et ab omnibus recte de divinis sentientibus docendam esse censemus, nimirum, certa et infallibili scientia comprehendere Deum de omnibus causis liberis, non solum quid facere possent, sed etiam quid essent facturae, si cum his vel illis conditionibus crearentur, et operari sinerentur, etiamsi vel creandae non sint, vel de facto non sint permittendae cum talibus circumstantiis operari (*Vives*, 11, 344).

El argumento de Escritura fundamentalmente es el mismo, si bien no siempre coincide el orden de los textos. En cuanto a la valoración de este argumento, tampoco existe diferencia; el argumento es tan sólo persuasivo o probable:

> Sint autem pleraque testimonia Scripturae sacrae, quae, licet habeant suas responsiones et evasiones, propter quas non faciunt certam fidem, tamen, si sincere et proprie intelligantur, et omnia inter se conferantur, simulque sanctorum expositione ponderentur, faciunt vehementem persuasionem (*Vives*, 11, 344).

Más valor da al argumento, tomado de los Padres, tanto en nuestro tratado como en el opúsculo. En este último escribe:

> Si varios loquendi modos in Sanctis Patribus accurate observemus, non obscure, ut opinor, constabit eos non minus certos

> fuisse de hac scientia Dei, quam de absoluta scientia futurorum contingentium (*Vives,* 11, 348).

Respecto de los teólogos escolásticos, la actitud de Suárez es igual en los dos escritos. En ambos se reconoce que los antiguos escolásticos apenas tocaron este tema de la ciencia condicionada, pero que la suponían ciertamente en Dios, al igual que la ciencia de los futuros. Véase cómo habla en el opúsculo:

> Existimo scholasticos Doctores, caeterosque graviores theologos a nobis potius stare. Et de antiquioribus sane opinor pro comperto habuisse Deum haec futura sub conditione certissime scire, eosque ideo de hac scientia sub his terminis et in particulari quaestionem non novisse, quia idem de illa senserunt quod de aliis futuris; nam, si diversa de illis sensissent, significassent aliquando, praesertim quia saepe incidunt in quaestiones quae supponunt hanc scientiam, ut est illa de permissione peccati, quod Deus scivit futurum, et similes, quas facillime expedirent, negando has conditionales esse scibiles, quod tamen non faciunt (*Vives,* 11, 352).

El argumento de razón está invertido en el opúsculo respecto del inédito salmantino. Aquí se esgrimía primero el aspecto apriorístico de que Dios conoce cuanto es cognoscible, y después se urgía el lado experimental de la providencia y de otros dogmas. En el opúsculo se procede al revés, y por cierto con mayor brevedad, omitiéndose aquel quinto argumento de congruencias con la majestad y perfección de Dios.

En cuanto al medio de conocer los futuribles existe plena coincidencia entre el opúsculo y el inédito. En los dos se rechaza la comprensión de las causas próximas y los decretos predeterminantes de la voluntad divina, asignándose como única solución el conocimiento inmediato de los futuribles en sí mismos por medio de la infinita representación de las ideas divinas.

En pocas palabras. De la comparación de nuestro tratado con el opúsculo resulta que en los dos se enseña la misma doctrina, y sustancialmente los argumentos son también los mismos, y con igual valoración, sin que se advierta en esta docena de años que media entre ambos escritos progreso o evolución alguna en Suárez respecto de la ciencia media. Cosa tanto más digna de notarse cuanto que la publicación del opúsculo ya es posterior a la aparición de la *Concordia* de Molina. Lo cual nos indica, por una parte, que en este particular Suárez no sufrió influjo, al menos considerable, de la obra de Molina; y por otra, que el molinismo no nace de repente en un teólogo privilegiado, del cual pase después a todos los demás, sino que aparece simultáneamente en distintos autores, como Belarmino, Lesio, Suárez, Fonseca, Molina..., y en ciudades tan distantes entre sí como Lovaina, Roma, Alcalá, Evora y Coímbra.

Etapas del pensamiento suareciano

Stegmüller, en las páginas 33-34 de su citada monografía, resume en tres etapas la evolución del pensamiento de Suárez en torno a la ciencia media, como fundamento para explicar la doctrina de la gracia.

1) 1571-1580, o sea, durante sus primeros años de profesorado en Segovia y Valladolid: Indiferencia activa de la voluntad creada, concurso divino simultáneo e indiferente, eficacia de la gracia *ex libera cooperatione*, sin que conozca todavía la ciencia media. La concepción de la libertad y del consurso pasarán definitivamente a su sistema.

2) 1580-1585, durante su profesorado romano: Conoce por medio de Belarmino la ciencia media, y la rechaza. Por su parte concibe entonces la gracia eficaz como infalible, no con infalibilidad física, sino tan sólo moral.

3) 1588, es decir, en Alcalá; (tal vez ya en 1585): Acepta la ciencia media como fundamento para resolver los problemas de la gracia.

A este esquema del Dr. Stegmüller solamente tenemos que añadir que la fecha de aceptación de la ciencia media por parte de Suárez hay que colocarla, a más tardar, hacia 1585 ó 1586, puesto que en las prelecciones *De Incarnatione* de aquellos años ya hace uso de ella, como se afirma en el inédito. Por éste sabemos también, y ya lo dejamos dicho más arriba, que la ciencia media le sería de gran utilidad, no sólo para las cuestiones de la gracia, sino también para muchos otros problemas de gran envergadura teológica.

¿Motivos de este cambio de opinión?

Stegmüller señaló tres como posibles: La influencia de Molina, alguna indicación de los Superiores de la Orden, un estudio más profundo de la materia. Pero el mismo Stegmüller desechó, con toda razón, como improbables los dos primeros, sosteniendo que la verdadera causa hay que buscarla en la reflexión del propio Suárez, el cual, invitado por el ambiente que le rodeaba a una nueva revisión del problema, pudo apreciar las ventajas de esta ciencia para la solución de múltiples cuestiones teológicas, y cómo las dificultades que se oponían a su admisión no eran insuperables. [18]

El inédito salmantino viene a confirmar definitivamente lo acertado de la hipótesis de Stegmüller; ya que el mismo Suárez confiesa francamente que la razón que le mueve a abandonar su primera opinión, y aceptar la ciencia media, no es otra que una mejor consideración del asunto. Y

18. Stegmüller, p. 24 s.; Dumont, p. 165 s.

por cierto que si examinamos los argumentos que le llevan a semejante resolución, éstos no son de orden metafísico, sino teológico:

> Propter haec omnia, sententia haec mihi aliquando placuit, sed, *re melius considerata,* contraria sententia videtur nunc mihi probabilior et omnino vera (17).

Por lo tanto, Suárez conviene, desde el principio de su magisterio, en lo que constituye la nota común y universal del molinismo a partir de sus más remotos orígenes, esto es, en la negación de toda predeterminación física, por ser contraria a la libertad. Pero, por lo que hace a la explicación positiva del problema, cada autor sigue aquel camino que le parece más satisfactorio, tanteando soluciones y experiencias que llevarán en definitiva al sistema molinista. De este modo vemos cómo Suárez niega primero la ciencia media, contentándose con una infalibilidad puramente moral de la gracia; y después, en cambio, la acepta por creerla necesaria para los problemas más intrincados de la teología.

En todo caso, mérito es de Suárez el haber adoptado una actitud tan resuelta respecto del conocimiento de los futuribles, en un momento en el cual, cómo él mismo lo reconoce, no faltaban teólogos que lo rechazasen. El tiempo le ha dado la razón. Hoy día nadie niega el hecho de que Dios conozca los futuribles; se disputa tan sólo, entre el tomismo y el molinismo, sobre el medio o camino por el cual los conoce Dios, a saber, si los conoce en los decretos predeterminantes, o independientemente de ellos. ¿No llegará también un día en el cual todos le den la razón a Suárez acerca de esto segundo? [19]

El molinismo, con perfecta unanimidad, desechó siempre los decretos predeterminantes de Dios como medio para conocer los futuribles, por considerarlos opuestos a la libertad. Con la misma uniformidad, si se exceptúan Belarmino y Molina, que hablan de la supercomprensión de la voluntad creada, defendió siempre que Dios conoce los futuribles en sí mismos, en su verdad objetiva y determinada, en su entidad formal. Pero aquí es donde surge una diferencia entre los mismos molinistas, a saber, si esa entidad formal del futurible la ve Dios representada solamente en su esencia, o si la conoce también directamente en sí misma. Suárez abraza la primera opinión. En el inédito escribe bien terminantemente:

> Modus autem est quasi per simplicem intuitionem et repraesentationem divini luminis et essentiae, quae, propter infinitatem suam, repraesentat omne verum, hoc ipso quod in se est aliquo modo verum (54).

19. A. Michel, *Science de Dieu,* DTC 14 (1941) 1598-1620.

Y en el opúsculo parece repetir lo mismo con distintas palabras:

> Dicendum ergo est Deum cognoscere haec futura conditionata, sua infinita virtute intelligendi, penetrando immediate veritatem quae in ipsis est seu concipi potest, neque indigere aliquo alio medio ut illa cognoscat. Qui modus dicendi est consentaneus his auctoribus, qui dicunt Deum cognoscere futura contingentia immediate, intuendo veritatem eorum..., et in idem fere cedit quod alii dicunt, cognoscere Deum futura ex vi infinitae repraesentationis suarum idearum. Declaratur autem in hunc modum; nam, ut dixi, ex parte Dei et principii cognoscendi, non oportet quaerere alium modum vel rationem cognoscendi quam ipsum lumen infinitum Dei, et perfectionem et aeternitatem scientiae eius, ex vi cuius, apprehensa quacumque re, seu quacumque complexione rerum a nobis enunciabili, naturaliter ex efficacia luminis iudicat quid veritatis sit in unaquaque re, seu in quocumque obiecto cognoscibili; et in hoc sensu vere loquuntur, qui dicunt Deum cognoscere haec omnia per suas rationes aeternas, et ex vi earum... (*Vives*, 11, 369-370).

Como en la doctrina, así también en el nombre de la ciencia media evolucionó Suárez; y aquí, indudablemente, por influjo de Molina. Pero con una diferencia, que la evolución doctrinal es muy anterior a la terminológica; pues habiendo aceptado ya la ciencia media, y habiéndose servido de ella para muchas soluciones, todavía tarda bastantes años en darle este nombre. En el inédito se la llama *scientia conditionata*. El mismo calificativo, o los equivalentes de *scientia quasi simplicis intelligentiae, quasi conditionis, scientia conditionalium contingentium, scientia futurorum contingentium conditionatorum,* aparecen aún en sus primeras publicaciones, a partir de 1590. A lo que parece, Suárez adopta este nombre de ciencia media por primera vez en los opúsculos,[20] en 1599. Y por cierto, en el opúsculo *De concursu et efficaci auxilio Dei,* todavía con alguna timidez:

> Sed quod mirabilius est, non solum cognoscit Deus, hac infinita et anteriori scientia, quid omnes voluntates possint facere, sed etiam quid facient, si cum hoc auxilio vel occasione ad hoc vel illud volendum procreentur. Et haec scientia vocari solet conditionalium contingentium, et *a nonnullis appellatur scientia media, inter simplicem intelligentiam et scientiam visionis* (*Vives*, 11, 76).

Con mayor resolución habla en el opúsculo *De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus,* explicando el sentido de este concepto, y afirmando que, aunque la palabra sea nueva, la cosa es antigua:

> Solum, propter difficultatem in principio tactam, orta est

20. Stegmüller, p. 5.

> inter modernos scriptores dissensio de modo loquendi, potius quam de re. Quidam enim, quasi praedicta difficultate superati, hanc scientiam dicunt nec visionis esse, nec simplicis intelligentiae, sed mediam illam appellant. Quem dicendi modum alii vehementer impugnant, quoniam Deus (inquiunt) non per scientiam mediam, sed per naturalem scientiam, qua se et omnia comprehendit, haec futura cognoscit. Sed non satis percipio quam vim habeat impugnatio haec; nam si scientia naturalis vocetur ea quam Deus ex se, suaque naturali perfectione habet, non est dubium quin Deus haec omnia sciat per connaturalem sibi scientiam, quo nomine tam scientia visionis quam scientia simplicis intelligentiae, et scientia media (si est) comprehendi potest; nam Deus non habet scientiam adventitiam et extraneam, sed quidquid scit, ex intrinseca et naturali perfectione et comprehensione scit. Si autem scientia naturalis vocetur, quae omnino necessaria est, et nullo modo libera, etiam ex parte obiecti ad quod terminatur, sic non potest haec scientia naturalis vocari; quia non est simpliciter necessaria secundum respectum ad tale vel tale obiectum, sed solum ex suppositione quod illud sit futurum, posita tali conditione. In quo convenit haec scientia cum scientia visionis, differt tamen ab illa, quia secundum se non terminatur ad aliquam exsistentiam futuram in aliqua differentia temporis, in quo convenit cum scientia simplicis intelligentiae; et hac de causa scientia Dei, prout ad haec obiecta terminatur, non inepte vocata est scientia media, cum aliquid de utroque extremo participet. Solum ergo videtur nova haec scientia quoad nomen, nam re ipsa satis antiqua est; hoc autem non est magnum inconveniens, saepe enim inveniuntur nova nomina ad res melius explicandas (*Vives,* 11, 353).

Precisamente en el lugar citado *De concursu,* después de haber introducido el nombre de ciencia media, Suárez enjuicia una vez más el problema del conocimiento de los futuribles con sinceridad, nobleza y comprensión admirables. Sus palabras pueden considerarse como una síntesis de cuanto escribió acerca de este particular, tanto en el tratado inédito como en el opúsculo. Por eso terminamos con ellas este apartado:

> De qua (scientia media) propter eius difficultatem, et quia ab antiquis scholasticis non videtur tam aperte tradita, moderni theologi nonnulli subdubitant; alii etiam negare audent, quod repugnantiam involvere videatur. Ego autem existimo, iuxta doctrinam antiquorum Patrum, clarissimis Scripturarum testimoniis munitam esse, nec posse in dubium revocari quin Deus hanc scientiam eminentissime habeat. Censeo, praeterea, hanc scientiam esse summe necessariam Deo, ut perfectam Deoque dignam effectuum omnium futurorum providentiam et gubernationem habere possit; ac denique, quamvis a nobis huius scientiae divinae modus satis comprehendi non possit (quod in rebus divinis, ut summa veneratione suspiciantur et credantur, expectandum non est), non deest tamen, ut opinor, probabilis modus quo possit noster intellectus ad hanc veritatem sibi persuadendam manu

duci; tum solvendo difficultates circa hoc scientiae genus occurrentes; tum ex aliis mysteriis fidei, aliisque coniecturis hanc veritatem confirmando (*Vives*, 11, 76-77).

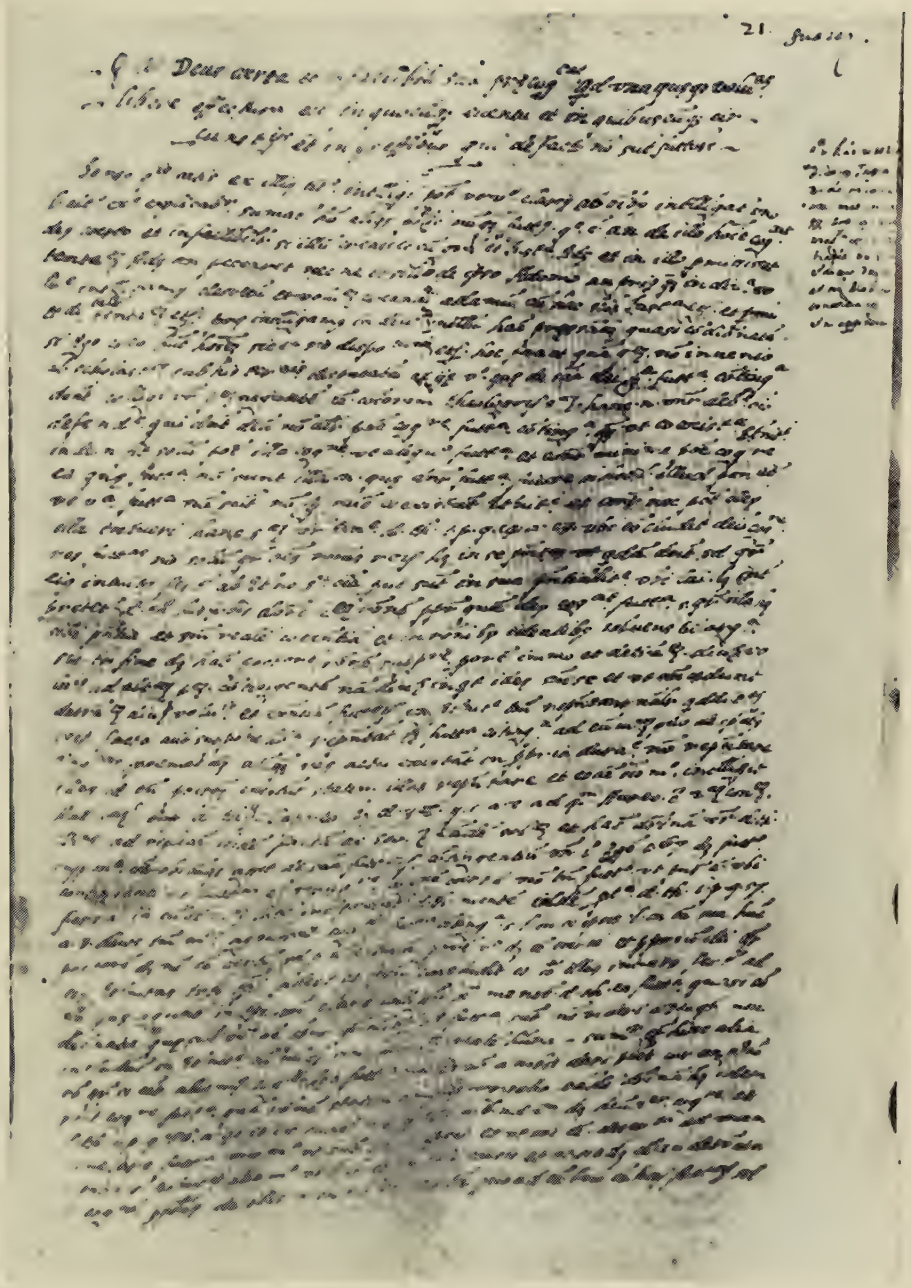
La edición del inédito

A continuación, reproducimos fielmente el inédito, tal como se contiene en el manuscrito arriba reseñado. Sólo alguna que otra vez, cuando no ha sido posible descifrar con certeza el original, lo hacemos notar con un interrogante.

Para facilitar la lectura, hemos introducido algunos puntos y apartes, y hemos añadido, a lo largo del texto, diversos títulos, incluyéndolos entre paréntesis cuadrados. También hemos adoptado una numeración marginal, según el orden lógico de las ideas, con el fin de hacer posibles las referencias.

Hemos compulsado las numerosas citas del manuscrito, dando en nota la referencia exacta cuando lo estimamos necesario; y cuando en el texto se trascriben palabras que no coinciden exactamente con el original, también reproducimos éstas fielmente en las notas correspondientes.

La puntuación en buena parte también es nuestra.



Bibl. Universit. de Salamanca.—Ms. 632.—Fol. 21, primero del inédito de Suárez sobre «la Ciencia Media», que se reproduce en las págs. 81, 82 y 83

QUAESTIO: UTRUM DEUS CERTA ET INFALLIBILI SCIENTIA PRAECOGNOSCAT QUID UNAQUAEQUAE VOLUNTAS LIBERE EFFECTURA ESSET IN QUOCUMQUE EVENTU ET IN QUIBUSCUMQUE CIRCUMSTANTIIS, ETIAM IN IIS EFFECTIBUS QUI DE FACTO NON SUNT FUTURI[a] f. 21

[Sensus quaestionis]

Sensus quaestionis satis ex illius titulo intelligi potest. Ut vero clarius ab omnibus intelligatur, uno vel altero exemplo explicabitur. Sumatur homo aliquis possibilis numquam futurus: quaestio est an de illo homine cognoscat Deus certo el infallibiliter, si illum creasset cum gratia et iustitia Adae et in illo permisisset tentationem Adae, an peccaret necne; et similiter de ipso Adamo, an priusquam in divina voluntate intelligamus decretum et voluntatem creandi Adamum cum hac scientia, iustitia etc, et permittendi talem tentationem etc, praeintelligamus in divino intellectu hanc praescientiam quasi conditionatam: Si Ego creo hunc hominem sic et sic dispositum etc., hoc faciet. 1

[Sententia negans]

Quam quaestionem non invenio ab scholasticis sub his terminis disputatam. Ex iis vero quae de scientia Dei circa futura contingentia docent colligi videtur, partem negantem esse conmuniorem theologorum sententiam. Hanc enim videntur debere omnino defendere qui docent Deum non aliter posse cognoscere futura contingentia, quam ut coexistentia aeternitati; inde enim fit solum posse illa cognoscere 2

a) Folio 21. En el ángulo superior, derecha, el nombre "Suárez", de la misma letra que en el cuaderno "De complice revelando". En el margen derecho, arriba, tal vez de la misma letra: quaestionem hanc resoluit/ Didacus Tapia, q. /2 de Incarnatione/ ex mat. 11 si [in Tyro]/ etc.; sap. 4: raptus [est ne]/ malitia etc.; 1 Reg [si]/ tradent me viri [Ceilae]/ et dixit Dominus: trad[ent]; et Magister Molina in [libro]/ concordia etc./ et in appendice.—Al encuadernar el códice, se cortó parte de lo escrito en el margen.

ut aliquando futura, et consequenter minime posse cognoscere ea quae futura non sunt; illa enim quae dicuntur futura fuisse, si hoc vel illud poneretur, re vera futura non sunt: non ergo nunc coexistunt aeternitati, et consequenter nec potest Deus illa intueri.

Hanc sententiam videtur tenere divus Thomas, 1 p., q. 14, a. 13, ubi concludit Deum cognoscere res futuras non solum quia omnes rationes rerum habet in se praesentes, ut quidam docent, sed quia eius intuitus fertur ab aeterno super omnia prout sunt in sua potentialitate. Ubi Caietanus,[1] licet interpretetur Divum Thomam his verbis docere duplicem rationem propter quam Deus cognoscit futura, scilicet quia illa habet sibi praesentia, et secundum realem coexistentiam, et in rationibus idealibus; solvens tamen argumenta Scoti in fine dicit hanc posteriorem rationem supponere priorem, immo et determinationem divinae voluntatis ad alteram partem contingentem; nam divinae, inquit, ideae secundum se et ut antecedunt determinationem divinae voluntatis et exsistentiam futurorum in aeternitate, tantum repraesentant naturaliter quidditates rerum; facta autem suppositione libera, repraesentant etiam futura contingentia; ad eum modum quo de speciebus angelicis ipsemet docet, antequam res actu exsistant in propria duratione, non repraesentare illas, sed tantum, postquam exsistunt, statim illas repraesentare. Et eodem omnino modo intelligit hanc sententiam Divi Thomae Capreolus, 1, d. 38, q. 1, a. 3, ad 4m; Aureolus, contra secundam conclusionem, respondens ad replicam ibidem factam ex Scoto, contra eamdem solutionem. Et hanc doctrinam videtur Divus Thomas supponere ubicumque agit de scientia futurorum contingentium; unde 1.° contra Gentes, c. 67, dicit futuro contingenti, ut futurum est, repugnare cognitionem certam, non tamen futuro ut praesens est; ubi Ferrariensis[2] in eumdem modum late interpretatur Divi Thomae mentem. Idem praeterea Divus Thomas 1 p., q. 57, a. 3, duos tantum modos agnoscit cognoscendi futura contingentia, scilicet vel in se ipsis, vel in causa sua; hunc posteriorem dicit non esse certum, sed per coniecturam; priorem vero dicit esse certum et proprium Dei, quia eius aeternitas toti tempori adest et ipsum concludit; et ideo illius intuitus fertur ad omnia quae aguntur in tempore. Unde clare colligitur, iuxta mentem Divi Thomae, ea futura quasi conditionata quae sunt extra omne tempus, quia numquam vere futura sunt, non videri a Deo, quia non includuntur in aeternitate, cum numquam sint durationem realem habitura.— Sumitur etiam hinc alia ratio; quia, si esset aliquis modus cognos-

1. Caietanus (1468-1534), *Commentaria in Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis*, In 1, q. 14, a. 13.
2. Franciscus Silvester Ferrariensis (1474-1528), *Commentaria in quatuor libros contra Gentes*, l. 1, c. 67.

cendi haec futura, nulla ratio a nobis dari posset cur angelus non possit cognoscere futura; quam rationem statim amplius urgebo.— Eamdem doctrinam habet idem Divus Thomas 1 p., q. 86, a. 4; et ex eadem, 2-2, q. 171, a. 6, ad 2m, dicit Deum dupliciter cognoscere et revelare futura: uno modo ut sunt in se ipsis; et, ut sic, esse determinata ad unum, in praesentia scilicet aeternitatis; alio modo, ut habent esse in suis causis; et, ut sic, dicit esse indeterminata, et cognitionem prophetiae de illis, ut sic, non esse certam quoad esse vel non esse horum futurorum, sed || solum quoad hoc quod causae f.21v sunt dispositae vel propensae ad hunc vel illum effectum: quocirca, cum idem Divus Thomas 1 contra Gentes, c. 67, ratione 3, dicit ex causa contingenti completa et non impedita sequi certitudinaliter effectum et, ita etiam posse in illa cognoci, si simul cognocatur non esse impediendam, intelligendum necessario est, non de omni causa contingenti, nec de libera, sed de ea quae naturaliter agit, ut ibi Ferrariensis interpretatur; quoniam alias aperte Divus Thomas secum ipse pugnaret.

Pro hac praeterea sententia merito potest referri Scotus, 1, d. 77, **3**
q. unica, ubi docet Deum non posse cognoscere futura contingentia nisi in praedefinitione et praedeterminatione divinae voluntatis; ex hoc enim principio evidenter fit, Deum per solam scientiam simplicis intelligentiae, quae nostro modo intelligedi antecedit omnem determinationem liberam divinae voluntatis, non posse praescire quid futurum esset a causa libera, si hoc vel illo modo applicaretur ad operandum, quia hoc ipsum est quoddam futurum contingens, quod, ut sic, antecedit determinationem divinae voluntatis. Non deest fortasse modus fugiendi hanc deductionem et trahendi Scotum in aliam sententiam contrariam, sed non verum nec qui mihi placeat, ut infra latius dicam, explicando modum quo Deus cognoscit has conditionatas propositiones.

Hanc etiam sententiam videtur sentire Marsilius[3] 1, d. 40, a. 2, **4**
3 parte illius, suppositione 6.ª, ubi, ad explicandum modum quo Deus cognoscit futura, utitur praesentia aeternitatis; unde licet saepe ibi dicat Deum praescire aeternaliter ad quam partem voluntas libera declinabit, ut ibi ait, conclusione 4, in fine, et infra in solutionibus obiectionum contra 6am. et 7am. conclusionem, et infra etiam, tertia parte articuli, suppositione 5.ª; tandem, tamen, omnia haec explicat per praesentiam aeternitatis, ut clare etiam concludit in so-

3. Marsilius Inghensis († 1396), *Quaestiones super IV libros Sententiarum*, locis citatis.

lutione ad 6am. rationem principalem, citans Boëtium, lib. 5° *De consolatione.*

Eodem modo videtur procedere Bonaventura 1, d. 39, a. 2, q. 3; et d. 40, a. 2, q. 1, ad argumenta: quamquam enim ille non ponat praesentiam aeternitatis secundum coexsistentiam realem, et dicat Deum praecognoscere omnia quia habet ideas omnium per quas simul attingit omnia; tamen simul etiam addit eam rationem, scilicet, quia praesentia cognitionis Dei quae est aeternitas est simplicissima et circumplectitur omnia tempora; et ideo simul videt quidquid in quolibet tempore potest liberum arbitrium facere et quid etiam facturum sit. Sentit ergo ea quae sunt extra omnia tempora et numquam sunt futura, non cognosci scientia visionis aliquo modo, sed tantum ut possibilia.—Eidem sententiae multum favet Ricardus [4] in 1, d. 38, q. 5, quatenus illas duas tantum rationes amplectitur quibus Deus cognoscit futura, scilicet, aut per determinationem voluntatis, aut per realem praesentiam aeternitatis; quamquam infra d. 39, a. 1, q. 1, problema relinquat quaestionem hanc de reali praesentia aeternitatis.—Eodem fere modo opinatur Alensis 1 p., q. 23, memb. 3, a. 3, et memb. 4, a. 3, ubi ait rem esse futuram supponi praescientiae Dei; quamvis omnes hi auctores numquam in terminis quaestionem attingant.

[Sententia negans probatur ex Patribus]

5 Et probatur *primo* haec sententia ex Augustino, lib. *De praedestinatione sanctorum,* c. 14, ubi tractans illud Sapientiae, 4: *Raptus est ne malitia mutaret intellecutum eius* etc., inquit, hoc esse dictum *secundum pericula vitae huius, non secundum praescientiam Dei, qui hoc praescivit quod futurum erat, non quod futurum non erat.* [5] Cuius loci clarus sensus esse videtur Deum non praevidisse determinate futurum, quod si ille viveret malitia mutaret intellectum eius, sed tantum magnum huius mutationis esse periculum; et ideo rapuisse hominem sibi dilectum; et rationem cur Deus non determinate cognoscit illud futurum, reddit Augustinus, quia cum illud re vera futurum non sit, non praescitur. Unde idem Augustinus, lib. *de origine animae,* c. 12: *Ipsa,* inquit, *exinanitur omnino praescientia, si quod praescitur non erit;* [6] [b] et, 26 *contra Faustum,* negare videtur

b) Frente a la línea 11 inf.: "non erit et contra Faustum" los números 1. 4.: sin otra indicación.

4. Ricardus a Mediavilla († c. 1307), *In Libros Sententiarum,* locis citatis.
5. S. Augustinus, *De praedestinatione sanctorum,* 14, 26. (ML 44 979).
6. S. Augustinus, *De anima et eius origine,* 1, 12, 15. (ML 44, 483).

aliquid vere dici posse futurum fuisse nisi hoc vel illud accidisset; sic enim inquit: *Porro, si audiam quod aliquid futurum erat, sed Deus fecit ne fieret, fidissime respondebo, illud potius futurum erat quod Deus fecit, non illud, quod si futurum esset, hoc non fecisset; nam Deus quod facturus erat, utique sciebat*[7] etc. Ubi, licet loquatur de re absolute futura, sentit tamen nihil aliud posse dici futurum ullo modo, nec ut tale cognosci, nisi quod re vera aliquando futurum est. Et hoc sensu ibidem concludit *tam non posse futura non fieri quam non posse esse facta praeterita.*[8]

Prosper etiam, in epistola ad Augustinum, quae habetur 7° tomo operum Augustini, ante librum *De praedestinatione sanctorum,* in medio epistolae refert sententiam Massiliensium, qui dicebant, ex duobus pueris morituris, ideo alterum eligi ad baptismum et gloriam, alterum relinqui, quia ille praevisus erat bonum operaturus si viveret, hic vero minime; et illos impugnat, primum, quod gratiam Dei voluntatibus subdunt || humanis; deinde, quia commentitia confingunt merita; denique, quod ad nostrum propositum attinet, *novo* inquit, *absurditatis genere, et non agenda praescita sint, et praescita non acta sint*; consequenter illi, non dicebant non agenda esse praescita ut absolute futura, sed sub conditione illa, *si ad activam servarentur aetatem,* ut ibidem dicit.[9] Ergo hanc ipsam scientiam absurdam reputavit Prosper. **6** f. 22

Possent etiam pro hac sententia citari Patres, qui asserunt futura non ideo esse futura quia praesciuntur a Deo, sed e contrario ideo praesciri, quia futura sunt; inde enim fit illa quae futura sunt non praesciri, nisi tamtum ut possibilia. Ita vero loquitur Origenes, tomo 4.°, in id ad Romanos, 8: *Quos praescivit et praedestinavit*[10] etc.; Augustinus 1.° et 5.° *De civitate,* c. 7 et 10, in fine;[11] Beda[c] lib. *diversarun quaestionum,* q. 13, tomo 8.°;[12] Gaudentius Brixiensis, tractatu 3 *in primam dominicam Paschae,* in principio, tomo 7° Bibliothe- **7**

c) Folio 22, línea 8: al margen, frente a "in fine Beda", una cruz. Así hay otras varias por todo el manuscrito, siempre al margen, que en la impresión señalamos también con una crucecita, indicando que frente a esa palabra, o las contiguas, hay esa señal: no es fácil precisar lo que significa.

7. S. Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum,* 26, 4. (ML 42, 481; CV 25, 1, 732).
8. *Ibidem*: Unde tam non possunt futura non fieri, quam non fuisse facta praeterita.
9. S. Prosper Aquitanus, *Epistola ad S. Augustinum,* 5. (ML 33, 1004; 51, 71).
10. Origenes, *In Romanos commentarii,* 7, 7-8. (MG 14, 1121-4).
11. S. Augustinus, *De civitate Dei,* 1, 7; 5, 10, 2. (ML 41, 19-20; 153; CV 40, 1. 12 et 230).
12. S. Beda, *Aliquot quaestionum liber,* q. 13. (ML 93, 466-8).

cae;[13] Hieronymus, in illud Hieremiae, 26: *Noli subtrahere verbum, si forte audiant*: *Verbum*, inquit, *ambiguum* (*forsan*), *maiestati Dei non convenit, sed nostro loquitur affectu, ut liberum homini servet arbitrium, ne ex praescientia quasi necessitate vel facere quid vel non facere cogatur; non enim ex eo quod Deus scit futurum aliquid, idem futurum est; sed quia futurum est, Deus novit, quasi praesciens futurorum.*[14] Similia habet in id Ezechielis, 2: *Si forte audiant*[15] etc. Eodem modo Anselmus, lib. *De concordia praescientiae et praedestinationis*, c. 1°, ubi, in principio, ait non praesciri nisi quod futurum est, et ipsum futurum esse supponi praescientiae; infra vero explicat illud solum esse futurum quod in aliqua temporis differentia habiturum est esse; quod ideo inquit praesciri posse a Deo, quia in ipsa aeternitate non est futurum sed praesens; et infra, col. 6, declarat: *Licet id quod aliquo tempore non est, possit esse semper in aeternitate praesens, non tamen id quod numquam in tempore est.*[16] Eodem modo explicat hanc praescientiam futurorum per praesentiam aeternitatis idem Anselmus,[17] lib. *De casu diaboli*, c. 21, et lib. 2 *Cur Deus homo*, c. 18; et optime Gregorius,[18] lib. 20 *Moralium*, c. 23, alias 24.

8 Praeterea Iustinus martyr,[19] q. 58, idem asserit et multum videtur huic favere sententiae. Proponit enim ibi quaestionem cur Christus, aut Deus, praenoscens proditionem Iudae, negationem Petri, casum diaboli aut primi hominis, haec non prohibuit; aut quomodo non fuerit auctor eorum malorum ea non impediendo; et respondet, quia praenotio non est causa eius quod futurum est, sed quod futurum est causa est praenotionis; neque praenotionem sequitur quod futurum est, sed quod futurum est praenotio. Qua responsione+indicat Deum nullo modo praescire peccatum futurum prius ratione quam illud futurum sit in re ipsa, atque adeo nec prius ratione quam illud permittat et prohibere nolit; ac denique nec conditionaliter

13. S. Gaudentius Brixiensis, *sermo 3.* (ML 20, 861-7).

14. S. Hieronymus, *In Ieremiam*, 5, 26, (ML 24, 877): Verbum ambiguum, forsitan, maiestati Domini non potest convenire, ...servetur arbitrium, ne ex praescientia eius, ...idcirco futurum est, ...quasi praescius futurorum.

15. S. Hieronymus, *In Ezechielem*, 1, 2. (ML 25, 33).

16. S. Anselmus, *De concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae Dei cum libero arbitrio*, q. 1, c. 1-5. (ML 158, 507-515). Verba S. Anselmi c. 5 haec sunt: «Siquidem non dico aliquid nunquam esse in tempore, quod semper est in aeternitate; sed tantum in aliquo tempore non esse».

17. S. Anselmus, *De casu diaboli*, c. 21 (ML 158, 352-5). *Cur Deus homo*, 2, 18 (ML 158, 421-5).

18. S. Gregorius Magnus, *Moralia*, 20, 32, 63 (ML 76, 175).

19. Theodoretus, *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, q. 58 (MG 6, 1299).

illud praescire ante permissionem, sed solum post ipsam; hoc enim modo recte satisfecit quaestioni, et non alias; ideo enim non prohibet peccatum quod scit futurum, quia haec scientia supponit futuritionem, et futuritio permissionem, et permissio non prohibitionem includit; at vero si e contrario supponeretur Deum conditionaliter praescire, si ipse permittat et non prohibeat futurum esse peccatum, tunc ex responsione Iustini satisfieri non potest cur illud permittat.

[Sententia negans probatur ratione]

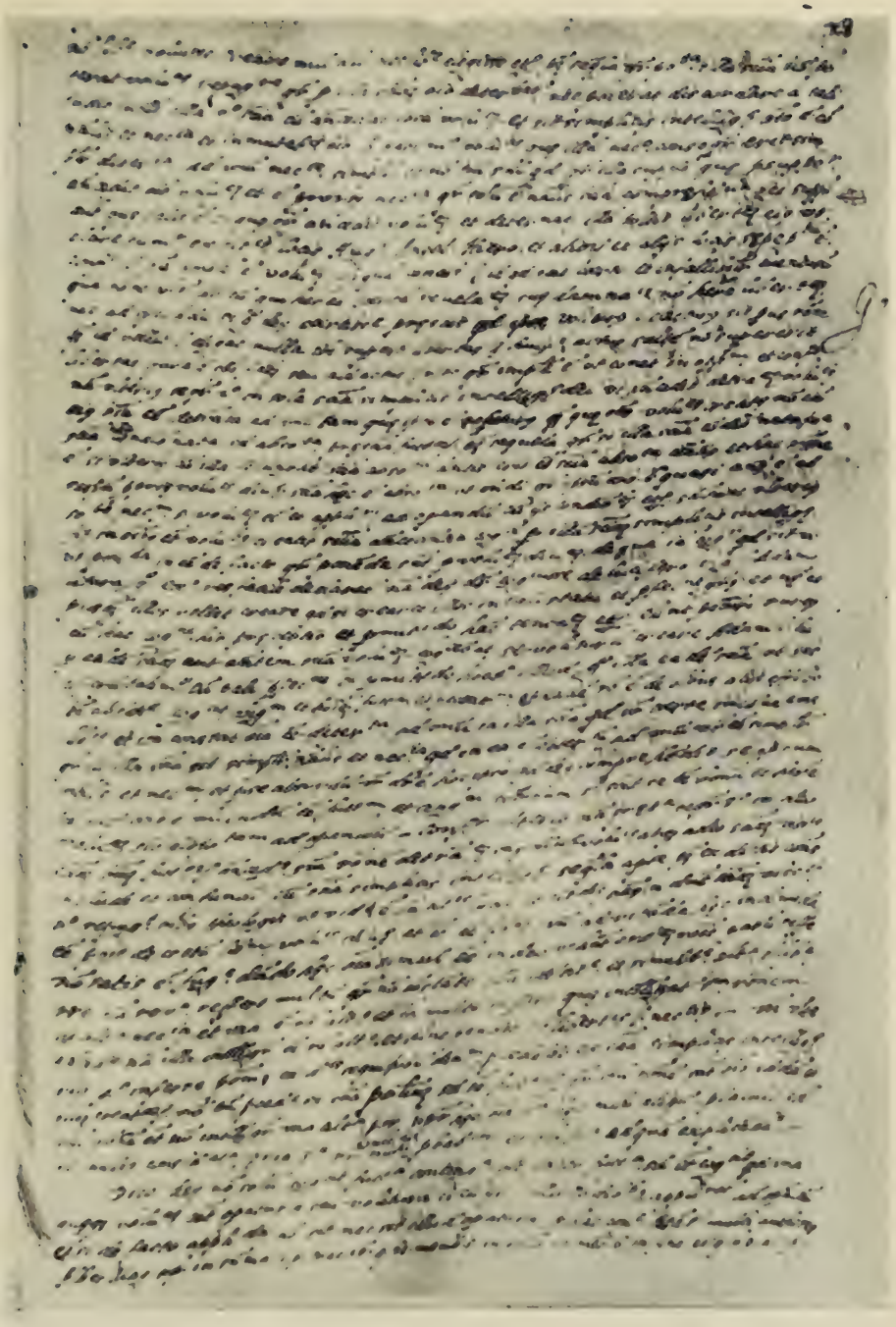
Secundo, principaliter arguitur ratione.—Prima et a priori est, 9
quia sicut Deus non potest id quod est in se impossibile et implicans contradictionem, neque id est contra immensitatem divinae potentiae, sed potius est necessario consequens illam; ita Deum non scire id quod in se non est scibile nec verum, non est contra infinitam scientiam Dei, sed potius necesario consequens illam, quia alias sciret quod falsum est vel quod scibile non est, quae est aperta repugnantia. Sed illae propositiones conditionales non sunt verae neque scibiles. Quod probatur, quia veritas conditionalis propositionis pendet ex bonitate illationis; immo tota haec veritas in illatione consistit; cum enim dicitur: «Si homo volat, habet alas»; nullus alius est sensus, nisi hoc bene ex illo sequi; et ideo est commune philosophorum axioma propositionem conditionalem veram esse necessariam, quia tota illius veritas consistit in bonitate illationis, et consequentia quae semel est bona, semper est bona et necessaria; et ideo haec conditionalis est falsa: «Si homo nascitur, est albus»; quia, licet consequens possit stare, posito antecedenti, non tamen bene sequitur ex illo: unde in ea determinate asseritur quod secundum se est indifferens. Sed illae propositiones conditionales de quibus agimus habent omnes hos defectus; quia illae non sunt necessariae; quia, si necessariae sunt, ergo consequens necessario sequitur ex tali antecedenti; ergo non sequitur libere et contingenter.—Nec habet hic locum distinctio de necessitate simpliciter vel ex suppositione, seu in sensu composito aut diviso; quia hic nihil aliud supponitur nisi sola causa sufficiens ad talem effectum, seu voluntas applicata ad operandum cum iis vel illis conditionibus antecedentibus omnem usum liberum; ex qua voluntate sic constituta dicitur necessario oriri talis effectus: || unde fit illam causam aut volun- f.22v
tatem, sic constitutam, esse determinatam ad illum effectum et non indifferentem; tum quia nulla causa est magis determinata ad effectum aliquem, quam illa quae necessario illum efficit; tum quia, si esset illa causa indifferens, non posset vere et determinate affir-

mari altera pars ut necessario et determinate consequens ex illa; quod tamen fit in illa conditionali locutione.

10 Dicetur fortasse hanc rationem bene procedere; has conditionales non cognosci in vi conditionalium, nec in vi illationis et consequentiae, nec ut sic affirmari veras; sed tantum sciri ad modum propositionum de *in esse*, scilicet, quia, posito illo antecedenti, hoc consequens futurum esset, non quia necessario sequatur ex illo antecedenti, sed solum quia ita futurum esset: [d] ut illa locutio explicetur in hunc modum: «Petrus hic, positus hoc vel illo modo, hoc faceret»; et in ea affirmetur absolute praedicatum de tali subiecto per modum quidem subiunctivi, non suspendendo sensum, sed asserendo, non minus quam fieri solet per indicativum, ut si dicerem: sol hic applicatus illuminaret etc.: et ita illa propositio conditionalis non est hypothetica proprie, sed, vel categorica, vel illi aequivalens.

11 Sed contra hanc solutionem est, quia propositio illa sumpta in hoc sensu non potest habere determinatam veritatem, atque adeo nec cadere poterit sub scientiam certam et infallibilem. *Antecedens* probatur: quia omnis veritas determinata cuiuscumque propositionis nititur vel in intrinseca connexione praedicati cum subiecto, vel in determinatione causae alicuius secundum virtutem suam activam, vel in determinatione causae secundum actualem efficientiam, quae simul est etiam determinatio effectus in se ipso. Unde omnes theologi, agentes de scientia Dei respectu futurorum contigentium, omnes quaerunt aliquam determinationem ex iis, ut illa cognosci possint; quia, re vera, nec sine aliqua determinationes intelligi potest talis scientia et veritas, nec extra haec capita intelligitur unde propositio habere possit determinatam veritatem. Sed in proposito illae propositiones non habent determinatam veritatem ex intrinseca connexione praedicati cum subiecto; nec ex causa secundum suam virtutem agendi determinata, ut praedicta respossio concedit; nec ex actuali efficientia seu determinatione effectus, quia haec nulla intelligi potest nisi intelligatur realiter exsistens in aliqua differentia temporis per quam regulanda est omnis talis determinatio causae; quia, si hinc non sumitur, non intelligitur quid sit illa causae determinatio, cum in se nihil sit nec futura aliquando sit, atque adeo in se nullum habeat esse reale, sed tantum in causa.—*Confirmatur* haec ratio: quia illa conditionata propositio: «Si hoc esset, illud esset», abstrahit ab actuali exsistentia et futura, ergo tantum potest affirmare esse possibile, quia inter ens exsistens in aliqua differentia

d) Soto, lib. 2 Summule./ c. 3; y tres líneas después: Soto lib. 3, c. 7, not. [ ]/ et c. 8, §. 1.º et 2.º. Al margen: de la letra del texto.



Bibl. Universit. de Salamanca.—Ms. 632.—Fol. 23, tercero del inédito sobre «la Ciencia Media». Hacia la mitad de la línea 6, empezando por abajo, se leen las palabras «Propter haec omnia» etc. Entre la 6 y la 5, casi al medio, el «nunc» añadido. Se reproduce impreso en las págs. 89-92.

temporis et ens tantum possibile non est medium: ergo per huiusmodi enuntiationem nulla veritas determinate affirmari potest de futuritione aliqua, sed de sola possibilitate, quae, in iis effectibus liberis, de utraque parte contradictionis affirmari potest.

[Sententia negans probatur ab inconvenientibus]

Tertio, principaliter, argumentor ab inconvenientibus. Nam 1°, 12
ex illa scientia videtur destrui libertas in ipsomet Deo, et a fortiori in aliis. Nam si Deus scientia simplicis intelligentiae cognoscit quid unaquaeque voluntas possibilis creata et applicata ad operandum, cum iis vel illis conditionibus, esset operatura, ergo multo magis de sua voluntate cognovit, prius ratione nostro modo intelligendi quam se determinaret libere ad volendum creare mundum, vel quid simile, quid esset volitura vel operatura, quia scientia simplicis intelligentiae comprehendebat suam voluntatem non minus quam creatas, et videbat omnes conditiones quae illam poterant ad hoc vel illud volendum suo modo inclinare. Ergo videbat quid esset volitura, non solum scientia illa quasi conditionata, sed etiam absoluta; quia cum eius voluntas necessario sit, et necessario sit infinite bona etc., tota illa conditio quae in ceteris voluntatibus creatis, quae non habent ex se esse nec omnia requisita ad operandum, intelligitur per modum conditionalis, in divina voluntate intelligitur tamquam iam posita in esse; et consequenter determinatio eius cognoscitur ut absolute futura nostro modo intelligendi, et non tantum conditionaliter. Quod ita facile concluditur: nam Deus per scientiam simplicis intelligentiae cognoscit de unaquaque voluntate et de sua quid sit volitura, hoc vel illo modo applicata ad operandum; et eadem scientia videt suam voluntatem exsistentem necessario et applicatam nostro modo loquendi ad operandum vel non operandum cum iis conditionibus, scilicet hac bonitate, hac scientia etc. Ergo videt absolute et determinate quid sit operatura. Rursus ergo in Deo prius secundum rationem intelligimus cognovisse Deum se creaturum hunc mundum et non alium, et[e] in hoc modo rerum et non in alio quam voluerit illum creare; et eadem ratione,[f] prius cognovisse se praedestinaturum seu electurum hos et non illos ad gloriam quam per voluntatem eos elegisse: ex quo ulterius fieri videtur Deum || non libere voluisse f. 23
creare mundum nec libere elegisse etc. Probatur sequela: quia, posita illa scientia, non poterat voluntas repugnare, quia per illam scientiam omnino determinabatur nec poterat discordare a tali iu-

e) Frente a la línea 12 sup. G'=¿Gregorius?
f) Se repite "eadem ratione".

dicio intellectus; illa vero scientia, cum antecedat ipsam voluntatem et sit simplicis intelligentiae, omnino est connaturalis, et necessaria, et immutabilis omnino. Ergo, pari modo, voluntas quae illam necessario consequitur erit simpliciter determinata ad unum, necessitate simpliciter et non tantum secundum quid, quia illa suppositio quae praesupponitur antecedit omnino voluntatem et est prorsus necessaria, quia solum est naturalis scientia comprehensiva Dei; suppositio autem quae talis est, id est, quae omnino antecedit voluntatem et determinat illam, tollit libertatem eius, ut clare sumitur ex citatis locis Augustini, Anselmi, Hieronymi et aliorum, et aliis locis saepe probatum est. Confirmatur 1°: nam impossibile est voluntatem aliquam conari contra id quod scit certo et infallibiliter eventurum; qua ratione communiter dicitur, eum qui haberet certam revelationem suae damnationis, non habere libertatem nec ad sperandum. Si ergo Deus certissime praescit quid ipse voliturus vel electurus sit, prius ratione quam id velit vel eligat, nulla ibi superest libertas contra huiusmodi actus; saltem non supererit libertas quoad specificationem, seu ad actus contrarios, quia impossibile est ut conetur in oppositum.

13 Et confirmatur; nam ulterius sequitur 2°, in sola scientia simplicis intelligentiae Dei, ut antecedit determinationem voluntatis eius, omnia esse determinata ad unum, tam quae ipse est positurus, quam quae omnes voluntates creatae, non iam scientia illa conditionata, sed absoluta praescientia futurorum. Probatur sequela: quia, si illa scientia conditionata vera est; si ulterius cum illa coniungatur scientia absoluta antecedentis, erit etiam scientia absoluta consequentis; et hac ratione, respectu propriae voluntatis divinae, scientia haec est absoluta, ut ostendi; quia ipsum antecedens vel quasi antecedens est absolute necessario, scilicet voluntatem esse, et applicari ad operandum cum iis conditionibus etc. Sed hinc ulterius fit in omnibus etiam voluntatibus creatis similia antecedentia cognosci per illam scientiam simplicis intelligentiae ut ponenda in esse de facto, quia ponenda sunt per voluntatem divinam, de qua iam cognoscitur quid sit volitura. Ergo.

14 Exemplo res facile declaratur: Nam Deus dicitur cognovisse de Lucifero v. gr. vel Adamo, priusquam illos vellet creare, quod si crearet illos in tali statu et perfectione gratiae et naturae et cum hac cognitione, his praeceptis, et permittendo hanc tentationem etc., essent peccaturi. Rursus per eamdem scientiam antecedentem suam voluntatem, cognoscebat se voliturum creare Adam vel Luciferum tali modo, cum tali perfectione, et permittendo hoc vel illud. Ergo

illa eadem scientia, ut sic, iam absolute cognoscit angelum et hominem futurum et peccaturum. Et eadem ratio est de omnibus aliis effectibus liberis; et ita constat omnia esse determinata ad unum in illa scientia; quod videtur certe inconveniens; quia cum illa scientia sit simpliciter naturalis et necessaria, quod in ea est determinatum ad unum videtur etiam simpliciter naturale et necessarium; et per se absurdum videtur dicere, hoc ipso quod Deus comprehendit se ipsum, tam necessario scire mundum esse futurum et angelum peccaturum, sicut scit se esse bonum et habere voluntatem sic dispositam ad operandum.

Confirmatur ulterius: nam praeterea sequitur tertio in Deo scientiam omnium futurorum antecedere, secundum rationem, determinationem suae divinae voluntatis, atque adeo scientiam visionis includi et confundi cum scientia simplicis intelligentiae. Sequela aperte patet ex dictis; consequens vero repugnat omnibus theologis, ut videre est in citatis locis et citandis; omnes enim dicunt scientiam visionis esse post decretum liberum voluntatis divinae, et ideo esse liberam. Unde, ad vitanda haec incommoda, non satis est fugere dicendo, haec omnia simul esse in Deo ut habent ordinem rationis, parum referre; nam re vera refert multum, quia, non obstante illa identitate et simultaneitate, altera est libera et altera necessaria, et una est ratio alterius; et ideo multum refert quae intelligatur secundum rationem antecedere; nam illa intelligitur esse ratio alterius; et hinc pendet ratio libertatis vel necessitatis. 15

Unde ulterius, 4°, inferre possumus ex dictis sequi Verbum divinum procedendo ex scientia simplicis intelligentiae omnium creaturarum, non tantum procedere ex scientia possibilium sed et futurorum, quia secundum rationem sunt omnino idem, et secundum rationem etiam non intelligitur una altera prior. 16

[Vera sententia]

Propter haec omnia, sententia haec mihi aliquando placuit; sed, re melius considerata, contraria sententia videtur nunc [g] mihi probabilior et omnino vera. Ad quam explicandam: 17

Dico: Deus non solum cognoscit futura contingentia de facto futura, sed etiam cognoscit quid unaquaeque voluntas esset operatura seu volitura, si cum iis vel illis conditionibus applicaretur ad operandum etsi de facto applicanda non sit, nec sit illud operatura.

g) Folio 23 "nunc" entre líneas.

[Numerantur auctores pro hac sententia]

18 Pro hac conclusione citantur multi auctores: Albertus Magnus in Summa, 1 p., tract. 16, q. 61, memb. 5, in principio, et memb. 6,
f. 23 in fine; et q. 63, a. 2, p. 1 ||, ad tertium; Aegidius Romanus, 1, d. 40, q. 2, a. 2; Thomas de Argentina, ibi, a. 3, ad 6am. contrariam conclusionem et ad 1am, *Pro errore Cicero*; et d. 38, a. 2, ratione [h] 13[a], Hos auctores videre non potui; [20] suspicor tamen nihil in terminis dicere, sicut nec alios qui simul cum illis citantur; S. Bonaventura, Marsilius et alii quorum sententias supra tractavi. Bonaventura enim, in 1°, d. 40, a. 2, q. 1, numero 29, solum dicit divinam praescientiam non pendere ex praecognito, non enim secundum eius exsistentiam cognoscit, sed secundum exigentiam luminis et claritatis aeternae; et infra dicit scientiam Dei esse infallibilem, quia circumplectitur omne quod sciri potest. Sed in iis omnibus non satis explicat praesentem conclusionem, quia hoc controvertitur, an hae conditionales praesciri possint; in prioribus autem verbis, solum intendit Deum non praeexigere exsistentiam futurorum ut illa cognoscat. Marsilius, [21] q. 40, a. 2, post 7[am] conclusionem, solvens quasdam obiectiones contra 6[am] conclusionem, aliquo modo favet; admittit enim Deum, creando pulchritudinem mulieris, praevidisse ex ea occassione peccaturam, et indicat praevidisse hoc antequam intelligatur determinatus ad illam creandam. Inducitur etiam pro hac sententia Scotus et alii; sed, ut verum fateamur, in antiquis scholasticis, solum ex Durando potest evidenter sumi, quamquam falso fundamento utatur, ut infra dicam. Ex aliquibus vero aliis, potest solum valde probabiliter deduci; qui vero hi sint et quomodo id fieri debeat, infra tradam, explicando modum huius praescientiae; ubi ostendam multos ex recentioribus auctoribus ut Ruardus, Driedo, Corduba [22] in hac esse sententia.

h) "Ratione" entre líneas.

20. In opusculo *De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus*, 2, 3, 3 (ed. Vives, 11, 352), haec verba omittuntur, citantur autem iidem auctores eadem fere ratione: «Citari etiam possunt pro hac sententia Albertus Magnus, in Sum. tract. 16, quaest. 61, memb. 5 et 6, et quaest. 63, art. 2; Aegid., in d. 40, quaest. 2, art. 2, alias quaest. 5; et Thom. de Argent., ibi, art. 3, ad 6, cont. 1 conclu». Citatur commentarius Thomae de Strasbourg (+1357) in libros Sententiarum.

21. Marsilius Inghensis, *Quaestiones super IV libros Sententiarum*, loco citato.

22. Ruardus Tapper (1488-1559), professor ac cancellarius Lovaniensis; Ioannes Driedo (c. 1480-1535), magister etiam Lovaniensis; Antonius Corbubensis, O. F. M., theologus et scriptor hispanus saeculi decimi sexti.

[Probatur primo ex sacra Scriptura]

Nunc, omissis auctoribus, probatur 1° ex Sacra Scriptura, in qua **19** Deus saepe revelat huiusmodi futura quae re ipsa futura non sunt, essent tamen futura, si hoc vel illud fieret. Celebris locus est Math. 11: *Si in Tyro et Sidone factae essent virtutes quae factae sunt in te, olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent.* Et infra: *Si in Sodomis factae essent virtutes quae factae sunt in te, forte permasissent usque ad hunc diem.*[23] Similis locus est Ezech., 3°, ubi Dominus ad Prophetam ait: *Non ad populum profundi sermonis et ignotae linguae tu mitteris; et si ad illos mittereris, ipsi audirent te.*[24]—Dici potest haec non dici v. gr. a Christo ex praescientia eorum quae futura essent, si Tyriis et Sidoniis praedicaret; sed vulgari quodam modo fuisse locutum, ad explicandam obstinationem iudaeorum, quomodo dicere solet amicus amico ingrato: «Si extraneis fecissem tot beneficia, gratiores mihi essent». Quae responsio placet Jansenio, c. 47 *Concordiae*; sed videtur mihi valde libera, et perdit reverentiam debitam Christo et Sacrae Scripturae verbis. Unde Hieronymus, in Ezechielem, plane intelligit esse illam prophetiam et non locutionis modum;[25] ibi enim omnino assertive et non per modum cuiusdam comparationis loquitur propheta. Et Augustinus,[26] lib. *De bono perseverantiae,* c. 9 et 10, ait, in illis verbis testificatum fuisse Christum quid acturi essent Tyrii et Sidonii. Et ita ex hoc loco etiam convincit errorem dicentium infantes praedestinari vel reprobari, ex praescientia illorum operum quae acturi essent si viverent, et colligit mysterium magnum divinae gratiae; quod notavit etiam Glosa ordinaria in dictum locum Matthaei, dicens: Cur non crediturus praedicavit, credituros vitavit, ipse scit cuius rei sunt munia[?] et veritas; et ita intelligunt illa verba ceteri expositores omnes quos in sequentibus referam.

Secunda ergo responsio esse potest, in iis effectibus qui pendent **20** ex speciali gratia divina, interdum posse habere locum hanc cognitionem, quia in efficacitate suae gratiae cognoscit Deus quid sit operaturus, vel etiam quid esset operaturus. Inde tamen non fieri, ut per se, in omnibus rebus sint hae veritates cognocibiles.—Sed haec responsio nihil valet: primo, quia non solum in operibus gratiae, sed etiam in peccatis fiunt similes revelationes in Sacris Scripturis:

23. Mt. 11, 21-23: Si... factae sunt in vobis... forte mansissent usque in hanc diem.
24. Ez. 3, 5-6.
25. S. Hieronymus, *In Ezechielem,* 1, 3 (ML 25, 36).
26. S. Augustinus, *De dono perseverantiae,* 9-10 (ML 45, 1004-7).

Exo. 34: «*Nec uxores de filiabus eorum accipies, ne, postquam ipsae fuerint fornicatae, fornicari faciant et filios tuos in deos suos.*»[27] Quod clarius dicitur Deuteron. 7: *Filiam tuam non dabis filio eius, nec filiam illius accipies filio tuo, quia seducet filium tuum, ne sequatur me.*[28] Ubi non tantum periculum, sicut in prioribus verbis, sed effectus ipse praedicitur. Quod clarius explicatur 3 Regum, 11: *Rex autem Salomon adamavit mulieres alienigenas* etc., *super quibus dixit Dominus filiis Israel: non ingrediemini ad eas, neque de illis ingredientur ad vestras; certissime enim avertent corda vestra ut sequamini deos earum.*[29]—Secundo, quia, si verum est Deum cognoscere in efficacia gratiae suae quid cum tali gratiae vocatione voluntas humana sic vel sic affecta sit operatura, si illi talis gratia detur, vel id est quia illa gratia omnino determinaret voluntatem ad unum tollendo libertatem, et hoc plane falsum est, ut per se constat, vel relicta libertate; et sic, iam praescitur a Deo effectus liber numquam de facto futurus, re vera futurus si tali vel tali modo
f. 24 voluntas ad operandum excitetur vel adiuvetur. || Parum enim refert, quod illa conditio, quae in antecedenti illius conditionalis ponitur, pertineat ad ordinem gratiae, necne; nam eaedem sunt rationes et difficultates in utroque, ut patebit aperte, applicando omnia motiva primae sententiae, et ex dicendis etiam evidentius constabit.

21 Tertio, reponderi potest in iis locis non praedici effectum liberum in particulari, nempe hunc actum vel consensum futurum ab hac voluntate, hic et nunc, tali vel tali modo applicata ad operandum, sed in communi praedicitur effectus liber in tota aliqua communitate vel in aliqua persona, abstrahendo ab hoc vel illo actu; hic autem, de priori modo est controversia; nam de posteriori non est dubium quin possit effectus liber cognosci etiam in causa sua, et consequenter est evidens posse praecognoci illo conditionali modo: ut v. gr. certum est hominem lapsum, suis naturalibus viribus relictum multo tempore, aliquando peccaturum mortaliter, licet non sit certum hic vel ibi peccaturum, nec hoc vel illo actu. Similiter est evidens, habentem aliquam magnam occasionem peccandi et destitutum specialiori gratiae auxilio, fore tandem vincendum, licet non sit certum hoc futurum in hoc vel illo actu vel eventu determinate, sed vage tantum. Et hoc modo potuit esse certissima ruina Salomonis ducentis alienigenas uxores; nam Deus, in illis verbis, non tan-

27. Ex. 34, 16: Nec uxorem...
28. Deut. 7, 3-4.
29. 3 Reg. 11, 1-2.

tum praedixit quod futurum erat, sed etiam comminabatur+ quamdam desertionem suam et privationnem sui auxilii eis qui talibus periculis se ipsos offerrent. Simili modo fieri potest, aliquam gentem vel populum ita esse affectum et dispositum, ut certissimum sit praedicationem veritatis vel vocationem divinam, si illis applicaretur, in multis eorum habituram fuisse effectum; quia, licet non sit certum hunc vel illum fore convertendum, tamen, confuse aliquos, potest esse certum; sicut, e contrario, si hic sint decem homines vel mille ita affecti, certum est, si illis proponatur vehemens aliqua tentatio, aliquem consensurum, licet non hunc vel illum determinate.

Haec responsio certe est apparens quoad loca hactenus adducta, **22**
sed non satisfacit; primo, quia habemus alium locum in quo fit expresse similis revelatio de particulari quodam actu et persona et circunstantiis determinatis, 1. Regum 23; ubi, cum David esset in civitate Ceilae et audivisset venturum Saulem, consuluit Dominum an venturus esset Saul, et respondit Dominus: *Descendet*; et rursus interrogavit, an, veniente Saule, illum essent traditurі viri Ceilae; et dixit Dominus: *Tradent*. Quo audito, fugit David, et nec Saul descendit in Ceilam, nec Ceilitae tradiderunt David.[30] Ibi ergo habemus has conditionales revelatas: Si David exspectaverit in Ceila, Saul descendet illuc; et si Saul descenderit, viri Ceilae tradent David; utraque est de futuro contingenti libero, et satis in particulari determinata, ut per se patet.—Secundo: etiam quoad citata loca, non placet iam illa responsio, tum quia, licet verum sit contingentem effectum confuse sumptum posse esse aliquando certum in causa, ut exempla allata ostendunt, tamen illa potius est moralis quaedam certitudo, quam exactissima et perfectissima, qualis esse debet in praescientia divina; tum etiam, quia quando huiusmodi conditio est in causa, oportet ut causa aliter sit affecta et inclinata et propensa ad effectum qui in illa cognoscitur, multo magis quam alia similis causa, in qua talis effectus non cognoscitur. At vero in citatis locis non ita contingit, sed potius contrarium. Et explicatur dictis exemplis; nam, si sint hic duo populi aeque omnino dispositi in moribus etc., et illis ponamus praedicari evangelium eodem modo; certe, in causa non poterit esse certius aliquos fore convertendos in uno populo magis quam in alio, cum virtus et dispositio causae et industria eadem sit in utroque populo. Unde, si ulterius intelligamus in uno illorum populorum esse dispositionem magis repugnantem fidei quam in alio, multo minus poterit in illa causa praesciri aliquos ex populo minus disposito fore convertendos et non ex alio. Sed in ci-

30. 1 Reg. 23, 2s.

tatis testimoniis videmus praedictum, gentiles populos et minus cognoscentes Deum fuisse convertendos eadem praedicatione et signis, quibus populus iudaicus non credebat, qui videbatur magis dispositus magisque cognoscens Deum etc.—Video posse dici, alios populos aliunde fuisse minus indispositos, quia fortasse erant minus superbi, minus invidi, vel quid simile; sed hoc, re vera, est divinare; nam si omnia bene pensentur, non erat tanta diversitas, ut ex ea sola
f. 24v colligi posset || tam diversus effectus; ac denique totus hic modus cognitionis imperfectus est, nec transcendit rationem coniecturae.

23 Sed est quarta responsio: huiusmodi revelationes non esse quod effectus essent omnino certo et infallibiliter futuri, positis illis conditionibus, sed solum quod causae sunt propensae et inclinatae ad illos effectus; atque adeo, quod, iuxta earum dispositionem, effectus illi fierent, ut v. gr. in illo loco, 1 Regum, 23, qui est omnium difficilior, non intelligitur Deum revelasse simpliciter Saulem descensurum,[i] vel viros Ceilae tradituros David, tamquam omnino in se certum et praescitum a Deo, sed solum tamquam praescitum in causa omnino propensa et disposita ad illum actum; saepe enim revelationes prophetarum intelligi hoc modo docet Divus Thomas in citato loco ex 2-2; et ideo docent aliqui addi interdum in iis revelationibus particulam «forte», ut Math. 11 et Ezechiel. 2, ut denotetur modus revelationis, qui solum est in causa contingenti et libera, sed inclinata et disposita valde ad talem effectum.

24 Similem responsionem videbantur olim dare Donatistae, qui asserebant Ecclesiam defecisse in universo orbe, cum premerentur ab Augustino multis prophetiis, quibus praedictum est Ecclesiam esse diffundendam per universum orbem; dicebant enim illas prophetias non impleri, quia homines nolunt; quasi dicerent in huiusmodi praedictionibus subintelligendum esse, nisi homines sua libertate mutentur, vel quid simile; idem enim fere in proposita solutione dicitur. Impugnat autem hoc vehementer Augustinus,[31] lib. *De unitate Ecclesiae*, c. 7; quia hoc est dicere prophetias esse posse falsas, et quia hoc modo quilibet fere posset prophetare, et quia hoc modo enervatur omnis certitudo et efficacia prophetiae divinae; nam, re vera, illo modo etiam daemon posset prophetare, quia quoad cognitionem coniecturalem in causa et quoad omnem propensionem et inclinationem causae proximae[j] saepe comprehendit totum id quod

i) En el texto "ascensurum".
j) "Causae proximae" al margen; de la letra del texto que estaba borroso.

31. S. Augustinus, *De unitate Ecclesiae*, 7, 15-19 (ML 43, 400-404).

in causa cognosci posset; ut, in facto illo, David non fieret certior ex responsione Domini, quam fieri posset ex responsione daemonis, dicentis id quod vere cognosceret et quantum cognosceret. Hoc autem videtur esse contra pietatem et contra vim Sacrae Scripturae, quae non minus absolute et simpliciter revelat haec futura conditionata, quam absoluta, quae interdum futura sunt. Unde expresse divus Hieronymus [32] in illo loco Hieremiae et Ezechielis dicit particulam «forte» non addi propter incertitudinem cognitionis, sed ad denotandam libertatem arbitrii; non quia, propter libertatem arbitrii, scientia Dei aut revelatio sit incerta, sed potius quia illa scientia, licet certissima sit infallibilis, non tollit libertatem arbitrii; quod notavit etiam Lyra [33] in citatum locum Math. 11, et ibidem Hugo Cardinalis, ubi et Remigius, citatus a Divo Thoma in *Catena,* dicit, in priori parte illius sententiae de Tyro et Sidone non esse positam particular «forte», ut denotetur infallibilitas scientiae; in posteriori vero esse positam, propter indicandam arbitrii libertatem. Divus etiam Gregorius, [34] homilia 9 in Ezechielem, dicit hanc particulam «forte» non denotare incertitudinem scientiae, sed aliquod aliud mysterium, ut in loco illo quem ibi tractat ex Ezechiele c. 1, designari paucitatem eorum qui convertendi erant per prophetae praedicationem. Et Abulensis, q. 52 et 53 in Math. 11, late ostendit hanc particulam «forte» non semper indicare in Sacra Scriptura dubitationem, sed certitudinem, ut Math. 7: *Ne forte conculcent eas*; [35] et Ioann. 8: *Si me sciretis, forsitan et Patrem meum sciretis.* [36] Et fortasse causa est, quam notavit Iansenius dicto capite 47 *Concordiae,* particulam graecam, quae his locis respondet, non esse particulam dubitandi, sed affirmandi, ut est latine particula «utique» vel similis. Et ita intelligunt haec loca ecclesiastici expositores Claudius, Titelman, Dionysius Carthusiensis [37] et Caietanus in 1um Regum, 23; et ibi Abulensis, q. 13, circa finem, ubi notat verbum illud Dei *descendet* non esse intelligendum absolute, sed sub conditione, et sic esse certum et infallibile. Denique haec videtur certa et communis omnium expositio; nec Divus Thomas, quoad hoc,

32. S. Hieronymus, *In Ieremiam,* 5, 26 (ML 24, 877); *In Ezechielem,* 1, 3 (ML 25, 36).

33. Nicolaus de Lyra (c. 1270-1340), *Brevia commentaria in universa Biblia,* In Mt. 11, 21-23.

34. S. Gregorius Magnus, *In Ezechielem,* hom. 9, 8-9 (ML 76, 873-4).

35. Mt. 7, 6.

36. Io. 8, 19.

37. Claudius Taurinensis († 839), cuius opera sive fragmenta exstant apud ML 104; Franciscus Titelman (+1537), *Paraphrastica elucidatio in sacrosancta Iesu Christi Evangelia secundum Matthaeum et Ioannem, additis annotationibus in loca difficiliora*; Dionysius Carthusianus (*Leuwis,* † 1471), *Enarrationes piae et eruditae in libros... Regum...*

nobis repugnat, nam in illo loco 2ae-2ae, loquitur de prophetiis comminatoriis, quae in ipsamet Sacra Scriptura explicantur, non vero de absolutis praedictionibus, quales sunt illae de quibus loquimur.

25 Quinto tamen adhuc responderi potest has revelationes esse quidem ex certa scientia profectas; non tamen ex scientia simplicis intelligentiae, sed visionis alicuius effectus liberi, ex quo alius etiam liber necessario et infallibiliter sequeretur, si tales vel tales conditiones concurrerent; quamquam enim in voluntate sola, nulla facta suppositione libera, nullus effectus liber certo cognosci possit, || ta-
f. 25 men, supposito aliquo effectu libero, recte id intelligi posset; ut v. g., si supponatur voluntas habere efficacem intentionem alicuius finis, recte potest praesciri haec condicionalis: Si huic voluntati, sic amanti et intendenti hunc finem, hic et nunc applicaretur hoc obiectum, ut medium necessarium ad illud finem, infallibiliter eligeret illud. Ad hunc ergo modum intelligi potest revelatio illa de Saule et Ceila; praevidebat enim Deus in voluntate Saulis, talem affectum ad David et talem intentionem capiendi illum, perseveraturam de facto usque ad illud tempus, de quo interrogabat David, et pro quo fiebat revelatio. Qua intentione supposita, si ibi persisteret David, et hoc proponeretur Sauli ut medium necessarium, iuxta mensuram sui affectus et intentionis ad capiendum illum, infallibiliter sequebatur illum descensurum ad capiendum David. Et pari modo dici potest de Ceilitis; et, iuxta hanc expositionem, solum habetur, supposito uno effectu libero, posse Deum praescire quid ex illo sequeretur, hoc vel illo posito: quod non est mirum, quia iam illa consecutio necessaria est, et effectus secundus solum est liber quia procedit ex suppositione libera, non quia, illa supposita, non necessario sequatur. Unde etiam angelus posset hanc conditionalem cognoscere, si haberet praescientiam prioris effectus liberi; unde hoc nullo modo negaret prima sententia, nec de hoc est controversia; sed an, absolute, nullo supposito actu libero, sed tantum voluntate sic vel sic applicata ad operandum, possit cognosci quid esset operatura. Et in hoc nihil potest colligi certum ex dictis testimoniis illo modo explicatis.

26 Haec responsio, ut verum fatear, subtilis est, neque potest satis convinci alicuius falsitatis vel absurditatis. Nihilominus tamen non videtur probanda; primum, quia fundatur in re omnino incerta. Unde enim scitur Saulem aut Ceilitas, aut habuisse illam dispositionem liberam voluntatis, ex qua necessario et non libere sequeretur ille effectus, aut, esto illam tunc haberent cum facta est revelatio, in illa fuisse perseveraturos toto illo tempore futuro, pro quo facta

est revelatio? Primum enim est valde incertum; quia, licet Saul haberet voluntatem capiendi David, et odisset illum, non inde tamen necessario sequebatur illum descensurum in Ceilam; poterat enim vel alios mittere, vel aliis mediis uti ad capiendum David. Secundum autem, non solum incertum est, sed et parum verisimile; quia illa dispositio quae fingitur in voluntate, ex qua necessario sequatur alter actus, non debet esse tantum habitualis sed etiam actualis; quia ex nulla habituali intentione finis sequitur necessario electio medii, quia habitibus utimur cum volumus, et manente habitu, potest quis contra illius inclinationem operari. Rursus, ut illa consecutio sit necessaria et scientia illa locum habeat, non solum necessarium est ut intelligatur esse eo tempore quo fit illa revelatio, sed etiam pro eo tempore pro quo fiebat, vel pro eo tempore quo venturus dicebatur Saul et obsessurus civitatem etc.; quia, si tantum priori tempore praevidebatur, poterat facile mutari voluntas, et saltem desistere ab illo actu, prout credibilius est factum fuisse; quia, postquam David discessit a Ceila, unde credi potest viros illius civitatis fuisse in actuali voluntate tradendi David, si exspectasset adventum Saul, aut in alio simili affectu actuali, et non multo verisimilius sit ab huiusmodi actuali cogitatione et affectu cessasse? Quapropter non videtur veritas Sacrae Scripturae et certitudo divinae revelationis arctanda ad speculationes seu fictiones adeo incertas. Et deinde, vix potest haec responsio applicari ad alia loca citata. Quae enim dispositio libera fingi potest in Tyriis et Sidoniis, ex qua necessario sequeretur, si illis praedicaretur, statim in cilicio et cinere fuisse acturos poenitentiam? Quia, in illis, nulla erat cognitio supernaturalis, nec fortasse aliqua etiam remota dispositio ad illam; et, licet esset aliqua, ex aliquibus auxiliis gratiae profecta, nulla tamen fingi potest talis, ex qua necessario sequatur et voluntas credendi, et amor super omnia, et vera poenitentia, si haec proponantur. Quocirca, licet haec testimonia Sacrae Scripturae non omnino convincant, non enim faciunt rem de fide, et utcumque ita fugi possunt ut prior sententia maneat probabilis, multum tamen cogunt, praesertim si velimus sincere et pro dignitate Sacras Scripturas tractare.

27

|| His vero adiungo locum optimum, Exo. 3, sumptum ex Augus- f. 25v
tino, lib. *De praedestinatione et gratia,* 16. Dicitur enim, c. 3 Exo.: *Ego autem scio, quod non relinquet vos Pharao nisi per manum magnam; sed extendens manum meam, percutiam Aegyptum in omnibus mirabilibus quae faciam, et postea dimittet vos Pharao rex Aegypti.* [38]—*Haec,* inquit Augustinus [39] supra, *prima vox Dei est, qua futu-*

38. Ex. 3, 19-20: Sed ego scio quod non dimittet vos rex Aegypti ut

ram voluntatem Pharaonis, sicut praeviderat, indicabat. Ubi necesse est sermonem esse tam de scientia absoluta futurorum, quam conditionata; ibi enim dicitur praescivisse Deum, si ipse non tot fecisset mirabilia et prodigia, Pharaonem non fuisse movendum; magnis autem signis fuisse movendum;+ et ideo illa fecisse Deum. Ergo intelligimus ibi necessario Deum prius conditionaliter praescivisse quid esset necessarium ut Pharao consentiret, et praedefinivisse consensum eius, et ideo fecisse illa signa; et hoc modo, per hanc scientiam, optime etiam explicat Augustinus ibi indurationem Pharaonis; nam etiam praeviderat Deus alia minora signa et flagella quibus non erat Pharao permovendus, sed potius obdurandus, quamvis illis libere moveri posset, si vellet; et sciens et videns voluit illa signa potius fieri permittendo indurationem eius. Unde ait ibidem Augustinus, *Pharaonem non esse mutandum, alta illa Deus providentiae suae luce praescivit,* etc.—Addo, ultimo, verba Ioannis 6, ubi de Christo Domino dicitur: *Cum cognovisset quod venturi essent ut raperent eum, et facerent eum regem, fugit iterum* [40] etc. Certe, illud futurum nunquam fuit, sed fuisset nisi Christus fugisset; et hoc cognovit Christus hac scientia conditionata.

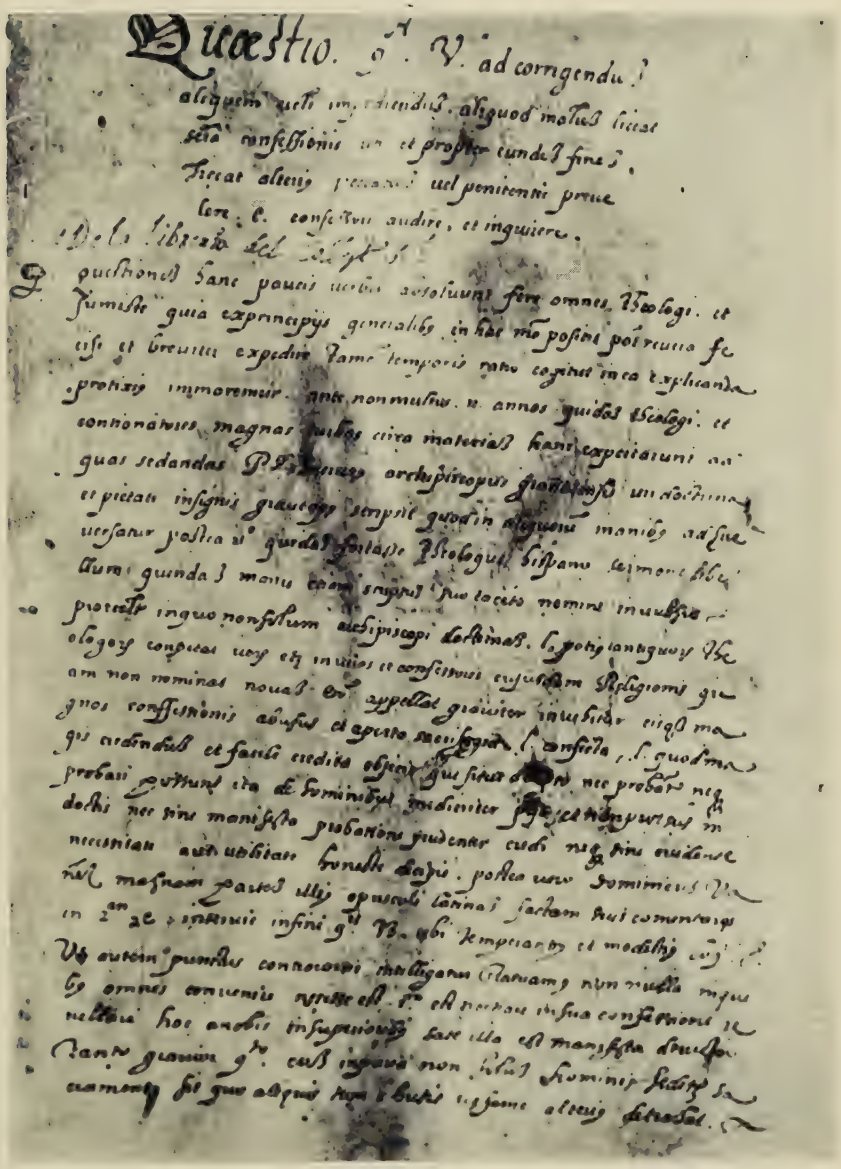
[Probatur secundo ex Patribus]

28 *Secundo principaliter arguitur ex Patribus.* Primus, et caput omnium, sit Augustinus, qui frequenter ac dissertis verbis hanc docet scientiam in secundo tomo, epistola 47, quae est *de sex quaestionibus contra paganos,* quaestione 2., circa finem, hanc scientiam aperte supponit,[k] cum dicit Christum non antea venisse, quia praesciebat homines non esse in illum credituros [41] etc. Quam sententiam, quantum ad nostrum propositum pertinet, confirmans lib. *De praedestinatione sanctorum,* c. 7, dicit: *Quid enim est verius, quam praescisse Christum, qui, et quomodo, et quibus locis in eum fuerant credituri?* [42] Verum est, illo loco, magis videri loqui de absoluta praescientia, quae coniunctam habet electionem, quam de scientia conditionata, quae antecedit electionem. Statim vero, c. 12, referens eorum

k) Frente a estas palabras en el margen, de otra letra: [ ] lib de bono perseuerantiae [ ] 9.°.

eatis, nisi per manum validam. Extendam enim manum meam, et percutiam Aegyptum in cunctis mirabilibus meis, quae facturus sum in medio eorum; post haec dimittet vos.

39. S. Augustinus (?), *De praedestinatione et gratia,* 6, 7 (ML 45, 1669).
40. Io. 6, 15: Cum cognovisset quia...
41. S. Augustinus, *Epist.* 102, 14 (ML 33, 376).
42. S. Augustinus, *De praedestinatione sanctorum,* 9, 18 (ML 44, 974): Quid enim... qui, et quando...



Bibl. Universit. de Salamanca.—Ms. 632.
Fol. 1 de la «lectura» acerca del cómplice, que se reproduce impreso en las págs. 159-160

sententiam qui dicebant aliquos parvulos fuisse electos, quia Deus praescivit, si vixissent, bene fuisse operaturos, alios vero reprobatos, quia praescivit fuisse male acturos, Augustinus reprobat hanc sententiam, non quia impossibilem scientiam supponat, immo clare ipse admittendo illam scientiam, dicit Deum non punire peccata quae futura fuissent, sed quae vere aliquando sunt; [43] et idem repetit c. 13, agens contra eosdem, dicentes Deum praevidisse hos, si viverent, peccaturos, sed acturos poenitentiam; illos vero peccaturos, et non acturos poenitentiam; et ideo, illos et non istos fuisse electos. [44] Admittit enim Augustinus hanc praescientiam; negat tamen illam posse esse rationem electionis. Eamdem praescientiam supponens *De bono perseverantiae*, c. 9, sic ait: *Certe poterat Deus, praesciens illos esse lapsuros, auferre de vita*; [45] quod non potest esse verum nisi de hac scientia conditionata, nam de scientia absoluta, facta suppositione quod Deus praesciat aliquem lapsurum tali tempore, non potest illum auferre de vita ne labatur, nam fit iam sensus compositus. At in scientia conditionata, optime id procedit; et, in toto illo capite, evidenter supponit et fatetur hanc scientiam, et ex eadem procedit libro *De gratia et libero arbitrio*, [46] c. 23; et ex eodem principio, libro *De correptione* [l] *et gratia*: *Respondeant*, inquit, *si possunt, cur illos Deus, cum fideliter et pie viverent, non tunc de vitae huius periculis rapuit, ne malitia mutaret intellectum eius, et ne fictio deciperet animam illius; utrum hoc in potestate non habuit, an eorum mala futura respexit; nempe, nihil horum nisi perversissime atque insanissime dicitur. Cur ergo non fecit*? [m] etc. [47] Ubi aperte illa duo dicit fuisse coniuncta, Deum et scientiam [habuisse] peccati futuri et electionem non permittendi illud. Habuit ergo scientiam antecedentem ipsam permissionem, quae non est nisi haec scientia conditionata; quam scientiam videtur docere Augustinus non nisi perversissime et insanissime posse negari. Et hanc eamdem scientiam supponit illa admiratio frequens apud Augustinum, scilicet cur Deus hunc rapuit ne malitia mutet intellectum eius; alium vero vivere permittat, impium futurum; ut videre est 1° *De peccatorum meritis*, [48] c. 21, et saepe alias; haec enim admiratio nulla esset, nisi ita posset praescire Deus pec-

l) En el texto "correctione".
m) En el texto "fuit": repetido y tachado "cur ergo non fuit".

43. S. Augustinus, *De praedestinatione sanctorum*, 12, 24 (ML 44, 977).
44. S. Augustinus, *De praedestinatione sanctorum*, 13, 25 (ML 44 978).
45. S. Augustinus, *De dono perseverantiae*, 9, 22 (ML 45, 1005): Certe poterat illos Deus praesciens esse lapsuros, ...auferre de hac vita.
46. S. Augustinus, *De gratia et libero arbitrio*, 23, 45 (ML 44, 910).
47. S. Augustinus, *De correptione et gratia*, 8, 19 (ML 44, 927): ...intellectum eorum. ...animas eorum... mala futura nescivit?
48. S. Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione*, 1, 21, 29 (ML 44, 125).

catum futurum aliquo modo, ut, supposita etiam praescientia, illud impedire posset; quod non habet locum nisi in praescientia condi-
f. 26 tionata. Nec sufficit || praescientia in causa, quae non esset tam praescientia futuri peccati, quam periculi committendi illud; sic enim nulla esset admirationis ratio, quia hoc periculum, in omnibus fere hominibus, non solum a Deo, sed a quocumque alio praescitur; nec naturaliter possunt homines aliter vivere quam inter haec pericula.

Hanc etiam sententiam supponit illa locutio Augustini, 2 *De nuptiis*, c. 16: *Deus non ideo daemonem creare noluit, quia malum futurum esse praescivit*;[49] supponit enim necessario ante hoc praescivisse quam vellet eum creare; quia, si iam voluntas creandi illum supponebatur illi praescientiae, ideo non potuit nolle, quia non potuit mutare voluntatem. Prius ergo praescivit, scientia scilicet conditionata, et nihilominus voluit creare etc.—Et eodem modo loquitur 1° *contra Iulianum*, c. 8, ubi ostendit non nisi ex bonitate Dei procedere quod etiam illos creat quos malos futuros esse praescivit.[50]—Et de eadem praescientia loquitur 1° *contra Cresconium*, c. 8:+ Christum non solum iis praedicasse quos credituros esse praesciebat, sed etiam iis quos sciebat repugnaturos, et ad eosdem saepissime Deum mittere prophetas et praedicatores;[51] hoc enim genus locutionis, ut saepe dixi, supponit, prius secundum rationem quam Deus decernat mittere praedicatores, habere illam praescientiam, scilicet, illos homines non credituros, etiamsi praedicatores ad eos mittantur; et tamen nihilominus, inquit, mittit illos ut hoc totum redundet in bonum electorum.—Sic etiam lib. *contra Adimantum*, c. 17, dicit dedisse Deum Saulem, quem nondum volebat occidi, propter certam rerum dispositionem, quam per illum oportebat impleri, dedisse (inquam) illum in potestate David, quia iam noverat quae futura esset voluntas David, scilicet, quod non esset usurus illa potestate.[52] Prius ergo quam Deus permiserit Saulem venire in potestatem David, praecognovit, licet illum traderet, David non esse illum interfecturum; quae est scientia conditionata, de qua agimus.—Simili modo idem Augustinus, 22 *contra Faustum*, c. 14, 16 et 21, defendit contra manichaeos Deum dare mandata etiam iis quos praescit esse lapsuros, idque sine detrimento suae bonitatis.[53]—Et similiter, 1° *De ori-*

49. S. Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia*, 2, 16, 31 (ML 44, 454; CV 42, 285: Nec eum propterea creare noluit...
50. S. Augustinus, *Contra Iulianum*, 1, 8, 36-41 (ML 44, 666s).
51. S. Augustinus, *Contra Cresconium*, 1, 8, 10-11 (ML 43, 451-2; CV 52, 332s.).
52. S. Augustinus, *Contra Adimantum*, 17, 6 (ML 42, 161; CV 25, 1, 171).
53. S. Augustinus, *Contra Faustum*, 22, 14 et 16 et 21 (ML 42, 406s.; CV 25, 1, 601s.).

gine animae, c. 12, ait Deum creare hominem quem praescit peccaturum, quia alias non natum iudicaret, si propterea creare noluisset, quia non bonum futurum esse praescisset; debuit autem Deus hominem iudicare de perfectis operibus, non de praecognitis, nec fieri aliquo modo permissis. Ubi aperte ponit praecognitionem liberorum operum aliquo modo futurorum. En permissionem, quae non potest esse alia nihi haec conditionata. Verum est, ut supra obiciebatur, inferius ita concludere, ut videatur destruere hanc praescientiam, dicens *quod ipsa exinanitur omnino praescientia, si quod praescitur non erit,*[54] etc. Sed iis verbis non intendit negare hanc praescientiam tantum conditionatam, sed intendit docere hanc non esse absolute et simpliciter praescientiam futurorum; quia, re vera, peccata hoc tantum modo praescita sunt omnino nulla, et ideo nec poena digna.— Similia habet, 1° *Genesis ad lit.,*[55] c. 16.

Ultimo, haec praescientia colligitur ex frequenti doctrina Augustini qua distinguit electos a non electis, et vocationem efficacem, quam vocat «ex proposito», a vocatione sufficienti tantum; nam quosdam, inquit, vocat Deus prout novit esse congruum illis ut convertantur, alios vero non ita; et priores sunt electi et ex proposito vocati; et illa est vocatio efficax, haec vero posterior est sufficiens tantum, etc. Quae doctrina supponit Deum praescire an hic sit convertendus necne, positis iis vel illis auxiliis; quae est scientia haec conditionata, de qua tractamus. Habet autem hanc doctrinam Augustinus, lib. *De praedestinatione sanctorum,* c. 16 et sequentibus, et lib. 1 *Quaestionum ad Simplicianum,* q. 2, et epistola 105; et potest etiam sumi ex toto lib. 6 *Hypognosticon,*[56] et aliis locis infra citandis.

Ex aliis Patribus, qui hoc expressius docet est Chrysostomus, qui **29**
homilia 30, 1, in Matth., quaerit, cur Christus non vocavit Matthaeum simul cum Petro et Ioanne, et respondet: *Certe quemadmodum* [?] *tunc ad illos accessit (vocavit quia) quando obtemperaturos sciebat; sic Matthaeum tunc vocavit quando, miraculorum fama praedomitum minime reluctaturum videbat. Qua de causa etiam Paulus post resurrectionem piscatus est; nam qui corda scrutatur et occulta mentium, is etiam quomodo unusquisque ad obediendum paratus erat non ignoravit.*[57] Haec verba non indigent inductione, quia sunt ex-

54. S. Augustinus, *De anima et eius origine,* 1. 12. 15 (ML 44, 482-3).
55. S. Augustinus, *De Genesi ad litteram,* 1, 16 (ML 34, 257; CV 28, 1, 23).
56. S. Augustinus, *De praedestinatione sanctorum,* 16, 32-3 (ML 44, 983s.); *De diversis quaestionibus ad Simplicianum,* 2, q. 2 (ML 40, 138s.); *Epistula* 194 (ML 33, 874s.); *Hypognosticon* 6 (ML 45, 1657s.).
57. S. Chrysostomus, *In Matthaeum,* hom. 30, 1)MG 57, 361): Cur non cum Petro, Ioanne et aliis vocavit eum? Ut tunc illuc venit, cum sciret

pressa; nec refert quod de operibus gratiae loquatur, id enim sufficit nostro proposito, et eadem ratio est de iis et de aliis, ut infra ostendam.—Similia habet, hom. 65 in Math., post medium, tractans
f. 26v parabolam || vineae et interrogans cur paterfamilias non omnes statim conduxit; et respondet, *quia eo tempore obtemperaturi erant.* Ubi etiam exemplo Pauli utitur, quem ab utero segregavit Deus, ut dicitur ad Galat. 1. Unde etiam a principio eum vocare voluisset, sed quia illum renixurum sciebat, tunc eum vocavit, cum animum ipsius vocationem penetraturam non ignorabat.[58] Ecce utrumque Deus praesciebat, et opus gratiae, scilicet conversionem, et opus solius liberi arbitrii, scilicet repugnantiam vel resistentiam, si alio tempore vocaret.—Est etiam bonus locus Chryssostomi, tom. 5, hom. *De anathemate,* ubi de Christi crucifixoribus ait: *Eos praesciens formavit, vincente praescientiam bonitate*;[59] ubi loquitur aperte de praescientia quae antecedit voluntatem futurorum, quia, alias, non vicisset praescientiam bonitas, sed potius antecessisset illam, et quodam modo esset origo vel ratio illius.—Idem etiam, hom. *De Adam et Eva,* dicit Deum, praescium futurorum, dedisse mandatum primo homini; et, in sequentibus, aperte docet et sentit, Deum fuisse praescium peccati angelorum et hominum, antequam eos creare decrevisset; tamen voluisse eos creare, quia etiam praesciebat omnia bona quae facturus erat occasione peccati.[60]

30 Tertium. Simile testimonium sumitur ex Ambrosio, lib. *De paradiso,* c. 10, ubi ait, quod, licet Eva esset prior peccatura et inductura Adam in peccatum, *maluit Deus peccantes esse, quos salvos facere posset et quibus donaret peccatum, quam unum solum Adam, qui liber esset a culpa.* Et infra; *licet mulier prior peccatura erat, tamen, redemptionem sibi paritura, non debuit ab usu humanae generationis concludi*;[61] clare enim supponit Ambrosius mulierem fuisse futuram peccatricem etc. in praescientia Dei, et nihilominus Deum

homines obtemperaturos esse, sic tunc Matthaeum vocavit, cum sequuturum eum esse noverat. Propterea etiam Paulum post resurrectionem piscatus est. Nam qui corda novit, et occulta mentium perspicit, sciebat quandonam quisque eorum obsequuturus esset.—En el original manuscrito la expresión resulta incorrecta. Suponiendo que qqm sea quemadmodum (ciertamente no es *quamquam*), sobran las palabras «vocavit quia» que hemos encerrado entre paréntesis y parecen ser explicación de «ad illos accessit». Suprimidas esas palabras el sentido es el que da la traducción copiada en esta nota.

58. S. Chrysostomus, *In Matthaeum.* hom. 65, 3 (MG 58, 612-3).

59. S. Chrysostomus, *hom. de anathemate,* 2 (MG 48, 947): et cum praesciret, creavit, bonitate sua praescientiam vincens.

60. S. Chrysostomus, *hom. de Adam et Eva.*

61. S. Ambrosius, *De paradiso,* 10, 47 (ML 14, 314-5; CV 32, 1, 305): Maluit enim Deus plures esse... Etsi mulier... ab usu divinae operationis excludi.

voluisse illam creare; quia nisi id praesciisset in praescientia, nullam oporteret illius rei reddere rationem, cur, scilicet, nihilominus Deus illam creaverit; haec autem praescientia manifeste est haec conditionata, de qua agimus.

Simile testimonium sumitur ex Origine, lib. 7, in ad Rom., circa **31**
illa verba capitis 9: *Igitur non volentis neque currentis* etc, tractans illa verba Exo., quae dicta sunt ad Pharaonem: *Quia ad hoc ipsum excitavi te, ut ostendam in te virtutem meam*; ubi multa ad hoc propositum dicit.[62] In summa, inquit, praevidisse Deum quo tempore populus Israel futurus esset aptus ad correctionem et emendationem, et ad sustinenda flagella Domini; praevidisse etiam Pharaonem aptum ut illo tamquam instrumento uteretur; et ideo permisisse duritiem eius ut populum suum correxisset; [n] et totam hanc Dei providentiae rationem explicat apertissime per hanc scientiam conditionatam.

Et eamdem aperte supponit Gregorius, similiter munus provi- **32**
dentiae declarans lib. 6 Moralium, c. 12, tractans verba illa Iob, 1°: *Qui comprehendit sapientes in astutia eorum*; quod ideo dictum esse intelligit, quia Deus, etiam illis hominum consiliis quae ipsi Deo contraria videntur, utitur ad consequendos fines, quos ipse intendit; et ponit exemplum satis clarum de venditione Ioseph. Deus enim disposuerat ut Ioseph regnaret, et hoc impedire volebant fratres eius, vendendo eum; Deus autem illomet medio usus est ad suum finem assequendum;[63] qui modus admirabilis providentiae recte intelligi non potest, nisi posita hac praescientia; quia, ut quis prudenter operetur ad finem absolute intentum, uti debet mediis certis et infallibilibus, ut consecutio finis infallibilis sit; haec autem media quae sunt peccata, vel illa includunt, non possunt esse certa et absolute intenta in divina voluntate praecise sumpta, quia, ut alias ostendi, Deus non potest illa absolute ordinare, si praecisa considerentur a praescientia hac de qua agimus, sed tantum permittere. Ergo oportet ut habeant certitudinem in hac praescientia, quia scilicet, Deus praevidebat certo quid fratres Ioseph essent acturi, si hoc vel illud Deus permitteret; et hoc praevidens optime usus est illo medio ad suum finem. [ñ]

Praeterea Cyrillus Alexandrinus, lib. 3 contra Iulianum, post **33**

n) Fol. 26 v. frente a la lín. 9 inf. el número 6, sin otra indicación.

62. Origenes, *In Romanos*, 7, 16 (MG 14, 1143s.).
63. S. Gregorius Magnus, *Moralia*, 6. 18, 28-29 (ML 75, 745-6).

medium, paragrapho *Atque ita serpens,* refert et approbat dictum Porphyrii, º 1 lib. ad Nemercium: *Deus, sciens futurum, saepe numero praevenit, hos quidem propter pietatem adhuc adolescentes vita eripiens, alios propter futuras in posterum illis poenas, alios autem miserans quos liberat ab inmmedicabilibus calamitatibus.*[64] Ecce etiam philosophi agnoscunt scientiam futurorum, non solum eorum quae re ipsa futura sunt, sed eorum etiam quae praeveniuntur a Deo ne fiant; et sermo manifestus est de futuris contingentibus et liberis.

34 Est deinde egregius locus apud Hieronymum, *dialogo* 3 *contra*
f. 27 *Pelagianos,* col. 4. Arguebat enim Marcio:º *Vel* || *praescivit Deus hominem in paradiso positum praevaricaturum mandatum illius, aut nescivit. Si praescivit, ergo ille non peccavit, quia non potuit praescientiae divinae resistere. Si nescivit, cui praescientiam tollis, aufer et divinitatem.* Respondet autem Hieronymus Deum et praescivisse, et juste permisisse, et hominem nihilominus libere peccasse.[65] Totum autem discursum hunc necesse est intelligi de hac praescientia futurorum conditionata, quae praeintelligitur in Deo, antequam disponat constituere hominem in eo statu in quo praescit, si constituatur, peccaturum; nam de hac procedit argumentum, et in ea convenit Hieronymus cum haeretico, etiam cum illa exaggeratione: *si aufers praescientiam, aufer* º' *et divinitatem.*

35 Hoc autem ipsum Marcionis+ argumentum latius prosequitur Tertullianus, lib. 2 contra Marcionem, c. 1: *O* (*canes*), inquit, *haec sunt argumenta, vere ossa, quae obroditis; si Deus bonus et praescius futuri, et avertendi mali potens, cur hominem, et quidem imaginem et similitudinem suam, passus est labi de obsequio legis in mortem, circunventum a diabolo? Si enim bonus qui evenire tale quid nollet, et praescius qui eventurum non ignoraret, et potens qui depellere valeret, nullo modo evenisset* etc. Respondet autem Tertullianus: *Prius est istas species in Deum defendere, quae in dubium vocantur, bonitatem, praescientiam et potentiam*; et nihilominus (ut infra ait), malum homini evenire potuisse, et evenisse, non per Deum, sed per hominem. In quo toto discursu necesse est sermonem esse, non de praescientia futurorum, ut sequitur voluntatem divinam seu permissionem, sed de praescientia quae omnino

o) Frente a esta línea, 10 inf. el número 10.

64. S. Cyrillus Alexandrinus, *Contra Iulianum imperatorem,* 3 (MG 76, 646).

65. S. Hieronymus, *Dialogus adversus Pelagianos,* 3, 6 (ML 23, 602): Aut scivit Deus... Si scivit, non est in culpa is qui praescientiam Dei vitare non potuit... aufers et divinitatem.

antecedit, quae est haec conditionata. Unde sicut ex illis tribus, bonitas et potentia praeintelliguntur in Deo tanquam principium ipsius optimae providentiae et gubernationis divinae, ita et haec praescientia. Et hoc sensu, sine dubio, assumebat Marcio illa tria, ut patet ex vi argumenti eius; et in eodem admittit illa Tertullianus. Unde licet prius inferens Deum habere hanc praescientiam interdum sumat argumentum ex philosophiis et aliis quae pertinent ad absolutam scientiam futurorum, tamen ab una ad aliam argumentatur, quia eamdem censet esset utriusque rationem, et utramque putat pertinere ad infinitam perfectionem scientiae divinae, et hanc de qua loquimur esse maxime necessariam ut Deus possit sapientissime et perfectissime omnia disponere, et haec mala prohibere, illa permittere, etc. Unde in fine cap. 7, ita concludit Tertullianus: *Sed etsi praescierat Deus male hominem institutione sua usurum, quid tam dignum Deo quam gravitas, quam fides institutionum qualiumcumque?* [66] etc.

Nec minus disserte hanc docuit scientiam Gregorius Nisenus, 36
lib. 8 Philosophiae, qui est de providentia, c. 7, quod est ultimum, ubi inquit: *Quomodo viri sancti perpessi sunt mortem sine causa? Si enim iniuste, quare non prohibuit iusta providentia occisionem? Si iuste, inculpabiles sunt qui occiderunt.* Respondet: *Dicemus ad haec, quoniam is qui occidit iniuste occidit, et qui occiditur, aut iuste occiditur, aut utiliter; iuste, cum per actionem iniustam et inconvenientem nobis aut occultam; utiliter vero, praecognoscente providentia futuram ab eo malam operationem, et quia conducibile est ei usque ad hoc sisti vitam eis.* [67] Cognoscit ergo Deus futura hominis peccata quae praecavet per mortem eius: unde non absoluta sed conditionate ea praescivit.—Et haec eadem verba refert, et ex propria sententia amplectitur, Anastasius Nizenus, [68] lib. *Quaestionum in Sacram Scripturam,* q. 17; ea vero allegat ex Nemesio Episcopo Emisseno, in *sermone de providentia*; neque mirum quia non certo constat illos libros de philosophia esse Gregorii Nysseni.

66. Tertullianus, *Adversus Marcionem,* 2, 5 et 7 (ML 2, 315s. et 320: CV 47, 339 et 344): O canes... haec sunt argumentationum ossa... Si enim et bonus... Prius est istas species in Creatore... bonitatem, dico, et praescientiam...

67. Nemesius Emesenus, *De natura hominis,* 44 (MG 40, 815): Quomodo ergo viri divini acerbissima morte mulctantur et sine causa iugulantur? Si enim inique, cur iusta illa Providentia caedem non prohibuit? Si iuste, nullum est peccatum eorum qui occiderunt. Respondebimus, et eum qui occidit, inique occidisse, et eum qui occiditur, aut iuste occidi aut utiliter. Iuste aliquando, ob improba quaedam facinora nobis incognita; utiliter, quod occupet Providentia futura illius maleficia, et quod e re illius sit, non ulterius vitam producere...

68. Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones,* q. 18 (MG 89, 506).

37 Sic etiam Naziancenus, oratione 42, in fine, § penultimo: *Mandatum,* inquit, *accepimus, ut, eo servato, gloriam assequamur; non quod Deus id quod futurum erat ignoraret, sed quod arbitrii libertatem lege sanciret.*[69]—Ubi eodem fere modo Nicetas[70] loquitur. Est autem clarus+sensus, Deum priusquam disposuisset dare tale mandatum etc., praescivisse hominem peccaturum, nimirum si tale praeceptum illi imponeret, etc.; et nihilominus Deum illud imposuisse ad manifestandam arbitrii libertatem et gloriam suam.

38 Ad eumdem modum confirmat eamdem sententiam Damascenus, *dialogo contra Manichaeos,* circa fol. 7um totius dialogi, et fol. 475, pagina 1 totius libri, ubi introducit manichaeum interrogantem cur Deus, cum diabolum malum fore praenosset, eum procreavit. Respondet autem ipse: *Eximia quaedam ac singularis bonitas in causa fuit cur eum procrearet. Sic enim secum locutus est: Quando qui-*
f. 27 v *dem iste || malus futurus est, omniaque quibus eum afficio bona perditurus, Egone quoque eum bono spoliabo ac delebo? Minime; verum, quamvis ipse improbus futurus sit, tamen eum non ita mulctabo ut mei particeps non sit; verum bonum unum ipsi tribuam, nempe, ut essentiae ratione me ipsi impertiam,* etc.[71] Ex quibus verbis et discursu constat, totam hanc praescientiam, ac veluti praecogitationem, quam hoc dicendi modo explicuit Damascenus, praeintelligi in Deo, antequam decrevisset angelum creare, quem malum iam futurum esse praenoscebat, si eum creasset. Totum ergo hoc fundatur in hac praescientia condicionalium.

39 Denique, ad eumdem modum, similem quaestionem versat et transigit Theodoretus, q. 37 *in Genesim*;[72] et similem quaestionem habet Moyses Syrus in commentariis *de Paradiso,* p. 1, c. 17, circa finem, ubi inquirit cur Deus legem Adae posuerit, cum praecognosceret transgressurum illam:[73] habetur tom. 6 Bibliothecae. Et similis quaestio tractatur in opusculo *de praescientia et praedestinatione,* c. 7, quod nomine Divi Thomae circumfertur in aliquibus primis partibus, cur scilicet Deus voluerit creare eum quem praescivit fore

69. S. Gregorius Naziancenus, *Oratio* 45, 28. (MG 36, 662): assequeremur... arbitrio legem praescriberet.

70. Nicetas Remesianensis (+p. 414). Nescimus qua parte suorum operum id dixerit.

71. S. Ioannes Damascenus, *Dialogus contra Manichaeos,* 34 (MG 94, 1539): a mei participatione non excludam; sed bonum unum ei largiar, ut mei per hoc ipsum particeps sit, quod exsistat.

72. Theodoretus, *Quaestiones in Scripturam sacram,* In Gen. q. 37 (MG 80, 131s.).

73. Moyses Syrus, *De paradiso,* p. 1, c. 17.

damnandum; [74] illa enim scientia non potuit esse nisi conditionata. Ex quibus omnibus satis liquet et hunc esse communem consensum Patrum, et non solum sanctos Patres, sed et haereticos, alias fidei veritates impugnantes, hanc supponere ut certam, et sanctos illis respondentes, hoc semper eis concedere, nec de hoc dogmate unquam dubitasse.

[Probatur tertio rationibus]

Tertio. Principaliter agendum est rationibus. Una vero esse de- **40**
bet omnium potissima et fundamentalis: scilicet, ad infinitam Dei scientiam pertinet scire quidquid scibile est; sed hae propositiones et veritates de quibus agimus scibiles sunt. Ergo... —*Maior* a nullo catholico negari potest; quia si aliquid esset scibile quod Deus non sciret, posset sine dubio scientia eius esse maior; non esset ergo omnibus modis infinite perfecta in genere scientiae. Item sumitur argumentum proportionale; quia si ad infinitam Dei potentiam pertinet posse quidquid possibile est, et si aliquid dicitur Deus non posse, id non est ex parte potentiae divinae, sed quia ipsum obiectum in se impossibile est, ita ad infinitatem scientiae Dei pertinet comprehendere quidquid scibile est; et si aliquid a Deo dicatur nesciri, id erit quia illud non est scibile, sed falsum vel repugnans. Denique a contrario sumitur argumentum: nam si hoc est scibile, ergo aliqua scientia est scibile; ergo maxime divina. Ergo si per scientiam divinam scibile non est, simpliciter et in se scibile non est; et in hoc principio convenire debent omnes opiniones.

Tota ergo difficultas est in *Minori*; quae probatur breviter. Quia **41**
omnis veritas est scibilis aliqua scientia; sed istae propositiones, de quibus agimus, habent suam veritatem; ergo. *Maior* declaratur; quia dupliciter potest intelligi aliqua propositio qua scibilis: 1° quia non est vera; obiectum enim omnis scientiae est verum; 2° quia, licet in se vera sit, tamen non est possibilis modus aliquis quo certo cognoscatur. Hic posterior modus non habet locum in intellectu et scientia divina, quia provenit, re vera, ex imperfectione virtutis cognoscitivae, non ex defectu obiecti; quia cum obiectum scientiae et cognitionis sit verum, ubicumque est veritas, est de se sufficiens obiectum scientiae; quod autem veritas sit ita latens vel subtilis, ut nulla via pateat cognoscenti attingendi ipsam, hoc plane provenit ex imperfecta virtute cognoscentis, et ideo nulla ratione est, propter hanc causam, neganda Deo cognitio alicuius veritatis, quia scilicet

74. *De praescientia et praedestinatione*, 7.

nos non invenimus modum quo illa veritas possit sciri; hoc enim modo etiam posset illi negari cognitio futurorum in aliqua differentia temporis etiam contingentium, et aliae similes. Quod etiam confirmatur argumento illo proportionali de potentia: quidquid enim in se possibile est cadit sub potentiam divinam, etsi nos lateat modus quo id possit fieri; et ideo, sicut est repugnantia dicere aliquid in se esse possibile, et tamen nullum esse possibilem modum quo fiat a Deo, ita est contradictio dicere aliquid esse in se verum, atque adeo scibile, et tamen nullum esse modum possibilem, quo sciatur a Deo. Fieri quidem recte potest ut nos non possimus intelligere vel attingere talem modum; non vero quod ille in se impossibilis sit Deo. Et haec est potissima ratio ob quam necesse est Deum cognoscere contingentia futura absolute in aliqua differentia temporis, quia scilicet illae sunt veritates scibiles, et ad infinitam Dei scientiam et repraesentationem pertinet scire, et intellectualiter repraesentare, omnes veritates; quam infinitatem habet essentia divina ex se ipsa, ratione suae infinitae perfectionis; solum requirit ut, ex parte obiecti, hoc supponatur tamquam determinate verum, nam statim in illa quasi naturaliter relucet et repraesentatur.

42

f. 28 || Superest ergo explicandum quomodo, in iis propositionibus de quibus agimus, sit aliqua veritas; hic enim est punctum difficultatis. Sed tamen, quia hoc melius explicabitur tractando simul modum quo Deus possit has veritates cognoscere, utrumque simul tractandum est.

[De modis quibus Deus cognoscit futuribilia]

43 In modo ergo cognoscendi haec futura conditionata, tot possunt esse modi dicendi quot in scientia absoluta futurorum contingentium.

Primus ergo sit Deum cognoscere haec futura *in causis proximis*; quia, scilicet, comprehendendo voluntatem, capacitatem eius et omnes inclinationes, in illa cognoscit quid in singulis opportunitatibus factura sit, supposita cognitione rerum omnium quae hic et nunc possunt illam inclinare, et impedire vel non impedire. Hunc dicendi modum tenet Durandus, qui consequenter loquitur, nam idem dicit de omnibus futuris contingentibus in 1, d. 38, q. 3; cuius fundamentum est, quia, sicut ex causa necessaria sequitur necessario effectus, ita ex causa contingente et de se indeterminata, positis omnibus quae illam possunt determinare, et ablatis omnibus quae illam possunt impedire, sequitur infallibiliter effectus. Et pro hac sententia, sic exposita, citatur Divus Thomas, 1 contra Gentes, c. 67, ratione 3ª. Sed, si consideretur frequens doctrina Divi Thomae,

necessario intelligenda est illa ratio, non de omnibus futuris contingentibus, illis scilicet quae non habent contingentiam ex libertate causae sed aliunde. Hanc vero sententiam tenere videtur Ruardus,[75] a. 7, toto, praesertim a pagina 295 post medium, et in 303 circa finem et 383 et 340, et saepe alias in discursu illius articuli; et Driedo,[76] quem ibi citat, lib. *De concordia praedestinationis et liberi arbitrii,* 1 p., c. 2 et 4, ad 3um argumentum. Hi enim agentes de auxilio efficaci gratiae, quo Deus praevenit voluntatem et trahit quo vult, indicant illud esse auxilium efficax praeveniens, quod Deus praevidet ita acommodatum huic voluntati, hic et nunc considerata affectione eius et aliis circumstantiis, ut, illo posito, infallibiliter consensus voluntatis sit futurus; et ita hoc futurum contingens conditionaliter cognoscitur in sua causa, scilicet in voluntate sic affecta, sicque vocata atque praeventa. Et eodem modo ex contrario, auxilium tantum sufficiens vocatur illud, quod non est ita accommodatum voluntati, et in illo etiam cognoscitur voluntatem illo praeventam posse quidem, non tamen esse consensuram. Cui sententiae videtur favere Augustinus, multis in locis, quae dicti auctores citant, et ex supra allatis sumi possunt multa. Denique, Augustinus, lib. 4. *De anima et eius origine,* c. 7; ubi ad imperfectionem nostrae cognitionis refert quod non cognoscimus quantum valeat nostra voluntas, et quibus tentationibus cessura sit, et quibus restitura, quia non comprehendimus vires nostrae voluntatis; ubi indicat totum hoc posse in ipsa causa cognosci.[77]

Haec sententia est fortasse probabilis; mihi tamen nunquam **44**
persuaderi potuit; et sine dubio illi semper contradicit Divus Thomas et omnis theologorum consensus; quorum ratio videtur mihi demonstratio: quia voluntas, positis omnibus requisitis ad agendum et ablatis omnibus impedimentis extrinsecis, adhuc potest agere et non agere, et ad utrumque habet virtutem. Ergo in virtute talis causae, et cognitis omnibus quae illam possunt determinare, et ablatis omnibus impedimentis, sola conservata libertate, non potest infallibiliter cognosci, an sit actura vel non, cum utrumque in virtute talis causae contineatur.+Unde hoc differt haec contingentia libertatis a contingentia aliarum causarum naturalium, quod, in aliis, tota contingentia posita est in causa impediente extrinseca; unde, si nullum tale impedimentum futurum cognoscitur, consequenter

75. Ruardus Tapper, *Explicatio articulorum facultatis Lovaniensis circa dogmata eccl. ab annis* 34 *controversa,* loco citato.

76. Ioannes Driedo, *De concordia liberi abitrii et praedestinationis divinae liber unus,* locis citatis.

77. S. Augustinis, *De anima et eius origine,* 4, 7, 9-11 (ML 44, 529-30).

praescitur effectus futurus; at vero, in causa libera, contingentia consistit in ipsa intrinseca virtute causae, quae per se potest, ut ita dicam, impedire effectum, quia potest sustinere actum; et ideo, in tali causa, non potest cognosci nullam futuram esse causam quae impediat effectum, quia ipsamet potest sua virtute impedire, seu potius non facere. Ergo impossibilis est talis cognitio effectus contingentis in causa.—Praeterea hoc videntur mihi convincere rationes factae pro priori sententia; quia, iuxta hanc sententiam, illae conditionales cognoscuntur in vi conditionalium, et consequenter ut necessariae; quod videtur mihi esse contra libertatem arbitrii, ut argumenta ibi facta, iudicio meo, concludunt. Nec ad Durandi sententiam confirmandam aliquid invenio quod verisimilem eam faciat, de qua re, quoniam communis est quaestio haec ad omnia futura et illa quae aliquando sunt futura, in propria materia disputatur.

45 Secundus modus dicendi esse potest Deum *in praedefinitione*
f. 28v *suae voluntatis* haec futura cognoscere, ita ut, sicut Scotus dicit, || Deum cognoscere quae vere futura sunt, quia de singulis sua voluntate definivit ut essent, ita intelligamus Deum ab aeterno habuisse quemdam generalem actum suae voluntatis, quo decrevit quid unaquaeque voluntas in quacumque opportunitate esset operatura, si hoc vel illo modo exsisteret; quia nimirum ipse determinaret illam ad hoc vel ad illud.—Hic modus, si considerentur quae dicta sunt, videtur mihi omnino improbabilis, quia et amplectitur difficultates omnes quae sunt in illa opinione Scoti, et addit alias, et divinat omnino sine fundamento, et non resolvit difficultatem positam. Explico singula. Nam primo supponit haec sententia Deum determinare omnem voluntatem nostram tam ad bonum quam ad malum, quod mihi sane impium semper visum est; inde enim fit Deum agere modo quod, si mihi hic et nunc occurreret talis tentatio, consentirem, quia ipse determinaret me ad talem consensum, quod non video quomodo non sit determinare ad peccatum; nihil enim refert hic distinguere de materiali et formali; satis enim repugnat divinae bonitati dicere ipsum me determinare ut velim tale obiectum pravum; hoc enim est materiale peccati, velle scilicet illud obiectum.—Secundo vix potest intelligi libertas cum tali modo determinationis.—Tertio cum ponatur haec determinatio per modum necessarii concursus primae causae, inde etiam fit, cum voluntas male operatur, non habere concursum ad bonum, quia non habet determinationem divinam, nec est in potestate eius illam habere. Sed haec communia sunt etiam futuris re vera aliquando futuris, quae alibi latius contra Scotum tractantur.—Deinde est hic speciale, primo quod ille actus qui fingitur in divina voluntate circa ea quae nunquam futura sunt

quasi conditionate diponentis et volentis:—Si talis angelus crearetur, Ego determinarem illum ad bonum; si alius, ad talem actum etc., et sic de infinitis aliis; hic, inquam, actus est impertinens et otiosus; +quia nec pertinet ad rerum creationem, nec ad gubernationem, nec ad providentiam; illo enim actu Deus nihil disponit circa res agendas. Unde interrogo, an ille actus liber sit vel necessarius. Necessarius esse non potest, quia est circa creaturas, de quibus potuit Deus hoc vel illud definire, vel omnino nihil de illis velle, nisi tantum quod sint eminenter in ipsomet Deo. Si autem est liber, ergo potuit Deus nihil tale velle: Unde ergo constat id libere voluisse, praesertim cum ille actus, nec ad rerum creationem, nec ad providentiam aut gubernationem pertineat? Ex quo ulterius argumentor: nam si hic actus est liber, potuit ergo Deus illum non habere; potuit ergo etiam non habere scientiam illarum conditionalium; sicut enim potuit nullum scire contingens de facto futurum, quia potuit nihil velle creare quia hoc illi liberum fuit, ita etiam potuisset non scire quid unaquaeque voluntas operatura esset, iis vel illis positis, quia potuisset non determinare ad quam partem ipse illam determinaturus esset, quia hoc etiam illi liberum fuit. Ergo haec scientia horum futurorum omnium non convenit necessario Deo ex plenitudine perfectionis scientiae suae; at vero multi ex Patribus citatis supponunt esse omnino necessariam Deo.—Deinde Patres omnes citati supponunt hanc praescientiam futurorum hoc modo esse ante decretum aliquod liberum voluntatis divinae; cum enim quaerunt cur Deus voluerit creare angelum, quem praesciebat peccaturum, certe si ille praesciret peccaturum quia ipse Deus decreverat determinare voluntatem eius ad materiale illius actus, nulla esset quaestio, quia iam illa praescientia supponeret voluntatem, et potius quaerendum esset cur Deus tale decretum habuit, scilicet: Si Ego creo hunc angelum taliter perfectum etc., determinabo voluntatem eius ad talem actum, cum quo est malitia coniuncta. Certe, haec esset multo magis perplexa quaestio, quam nunquam sancti proponunt, quia nunquam crediderunt Deum habere talem actum.

Iuxta hanc, praeterea, sententiam, saltem non praesciret Deus **46**
de sua voluntate quasi conditionaliter ad quid esset determinanda prius ratione quam intelligatur[p] determinata; et sic iam non cognoscit omnes dictas conditionales propositiones; et in particulari hoc ostendetur falsum in sequentibus. Similiter nec cognosceret alias conditionales: scilicet, si Deus non me determinaret ad hoc quod ego essem voliturus, vel ad quid aliud me ipse determinaret, et si-

p) Frente a estas palabras un signo raro: como dos S opuestas por las bases.

milia.—Denique haec sententia supponit hanc conditionalem: «Si Adam creatus sic vel sic et tentatus etc., consentiet», non esse veram ante aliquod decretum divinae voluntatis de sic determinanda tali voluntate; nam si ante hoc decretum || esset veritas in illa pro-
f. 29 positione, Deus cognosceret illam, ut probatum est; illud autem suppositum esse falsum, patebit in sequentibus.

47 Tertius ergo modus dicendi esse potest, Deum cognoscere haec futura conditionata *per suas ideas*, sicut Alensis, Bonaventura et alii docent de absolute futuris; propter quod citari solent hi auctores pro hac sententia quam defendimus; quia si ideae sufficiunt ad cognitionem absolute futurorum propter suam infinitatem, pari ratione sufficient ad haec conditionata; sed ex sententia istorum auctorum et ex hoc modo explicandi hanc cognitionem, solum sumi potest, quantum est ex parte cognitionis divinae et infinitae repraesentationis essentiae eius, esse in illa sufficiens principium ad cognoscenda haec futura, si ex parte ipsius obiecti est sufficiens ratio cognocibilitatis et determinatio veritatis necessaria ad scientiam; at vero quod in illo obiecto hae conditiones reperiantur, nec illi auctores docent, nec ex dicto modo quo explicant cognitionem absolute futurorum satis sumi potest; et ideo aliquid aliud huic modo addendum est.

48 Et idem est dicendum de modo seu sententia Nominalium, qui etiam pro hac nostra sententia possunt allegari, quatenus negant ad cognitionem futurorum contingentium requiri praesentiam in ipsa aeternitate, sive realem coexistentiam, ut videre est in Gregorio, Gabriele et aliis, d. 38, Marsil. supra; [78] quibus consentiunt in hoc Scotus, Bonaventura, Hervaeus ibi, et Aegidius, opusculo *contra corruptores doctrinae*, divus Thomas a. 4°, quatenus docent Deum praescire futura ex hoc solum quod habet perfectissimam et clarissimam ac infinitam et omnino immutabilem notitiam omnium rerum, per quam comprehendit et ipsam rem et quidquid de illa vere enuntiari potest in ordine ad quamcumque differentiam nostri temporis et quomodocumque illi conveniat, scilicet, sive necessario sive contingenter, dummodo vere conveniat; nec oportet in Deo alium modum inquirere cognoscendi, nec aliud medium, sed per modum simplicis [q] intuitionis immediate videt omnem veritatem et quidquid rei cognitae vere convenit. Ex hac enim sententia plane sequitur Deum ad eum-

q) Delante de determinata "conditionata" borrado.

78. Marsilius de Inghen, *Quaestiones super IV libros Sententiarum*, 1, d. 38.

dem modum posse intueri has propositiones quas conditionales vocamus, si tamen in illis est veritas certa et determinata, quod tamen Nominales non tractant nec declarant.

[De veritate futuribilium]

Hinc ergo incipiendum est et ostendendum has propositiones esse in se veras aut falsas determinate: v. gr.: Si creetur talis angelus cum tali voluntate, gratia etc., et illi proponatur hoc obiectum, hoc faciet vel non faciet.—Hoc autem in genere probari potest, quia illae sunt contradictoriae; ergo altera earum est vera et altera falsa. Hac enim ratione est vera et mihi certa sententia haec in propositionibus de futuro contingenti absolutis, alteram contradictoriarum esse determinate veram et alteram falsam, quidquid Aristoteles senserit, ut late prosequitur Gregorius,[79] 1, d. 38, q. 1, et Corduba,[80] lib. 1, q. 55, dub. 2, contra Gabrielem Ocham et alios ibi; et Catherinus, opusculo *De praedestinatione*.—Sed dicetur, hoc argumento non convinci alteram propositionem illarum contradictoriarum esse veram determinate et alteram falsam, sed solum confuse[r] et disiunctim, quia, in re, altera futura esset vera et altera falsa; tamen, quandiu neutrum illorum de facto futurum est, neutrum est determinatum ad falsitatem vel veritatem, in quo constituitur differentia inter ea quae non sunt in re futura, et ea quae sunt vere futura; quia haec habent determinationem ex re ipsa et ab existentia vere futura in aliqua differentia temporis; illa vero non habent unde habeant determinationem, Sed, ut omittam rationes omnes dialecticas quibus Gregorius, supra, probat in propositionibus absolutis de futuro contingenti alteram esse debere determinate veram et alteram falsam, quae nostro proposito applicatae, re vera, eamdem vim habent, vel in se sunt inefficaces, quod modo examinare non vacat; magis theologice, arguendo ex veritate illorum futurorum quae vere futura sunt, ostendo etiam veritatem harum conditionalium. Nam si haec est vera: Petrus peccabit; etiam ab aeterno fuit vera; et non solum in quacumque duratione aut prioritate reali, sed etiam in quocumque signo et prioritate rationis semper fuit vera. Fuit ergo vera etiam prius ratione quam Deus vellet creare Petrum, in quo tamen signo, non potuit esse vera nisi prout explicatur in illa condi- 49

r) borrado delante de intuitionis: "intelligentiae vel".

79. Gregorius Ariminensis, *In libros Sententiarum*, loco citato.
80. Antonius Cordubensis, O. F. M., *Opera libris quinque digesta. I Quaestionarium theologicum. Quaestio* 55: *De futuris contingentibus, in qua duodecim dubia tractantur.*

tionali, quia «si Deus creet Petrum, ille peccabit». *Antecedens,* quoad priorem partem, late probatur a Gregorio, supra, et Corduba, supra, dubio tertio; et quoad posteriorem, ab eodem Gregorio, q. 2, et Corduba, dubio octavo, argumento primo contra tertiam opinionem Scoti. Et breviter probatur; quia, si propositio illa de futuro contingenti nunc est vera, ideo est, quia re vera ita a parte rei futurum est aliquando; sed hoc ipsum fuit in quolibet instanti praeterito, et in tota aeternitate, et in quolibet signo aeternitatis; ergo illa propositio, prout intelligitur apprehensa ab intellectu divino,
f. 29v prius ratione quam Deus velit aliquid libere, est determinate || vera, quia re vera in aliqua differentia temporis habebit aliquam de inesse, prius quam verificetur. Et hinc intelligitur, primo, illud inconveniens quod in contrarium afferebatur, scilicet, futura contingentia absolute praesciri a Deo prius etiam ratione quam velit illa, non solum non esse inconveniens, sed potius ita esse necessario dicendum, et hinc multum confirmari hanc nostram sententiam; quia haec futura, ut ostensum est, in illo signo, et in quolibet alio, sunt vera; ergo, in eodem, possunt sciri a Deo iuxta supra probata; ergo sciuntur, quia divina scientia, in quolibet signo, est perfectissima, et attingit quidquid ex parte obiecti in eodem cognoscibile est.

50 Secundo etiam hinc intelligitur, quod maxime hanc sententiam confirmat et declarat, Deum prius ratione quam intelligatur velle creare hominem, scire se id voliturum libere, quod recte notavit Corduba, supra, qui proinde merito pro hac sententia referri potest. Et probatur ex dictis, quia Deus re vera habiturus est hanc voluntatem creandi mundum; ergo etiam si in Deo per rationem distinguamus duo signa: primum in quo intelligitur Deus sciens scientia simplicis intelligentiae, et secundum in quo intelligitur volens; in primo intelligimus esse verum dicere per modum futuri «Deus in posteriori signo rationis volet hoc»; quia si in temporis duratione, quia aliquid re ipsa futurum est in posteriori tempore, vere dicitur in quolibet priori tempore illud esse futurum; ergo multo magis in ipsa aeternitate, distinguendo quaelibet signa rationis, quidquid re ipsa est in aliquo signo aeternitatis, vere intelligitur per modum futuri in quolibet[s] priori signo ipsius aeternitatis.—Quod etiam simili argumento confirmatur; quia, hoc ipso quod aliquid in aliqua differentia temporis futurum est,[t] Deus hoc scit in quolibet priori tempore, vel duratione, vel aeternitate, solum quia iam id est verum et Deus habet principium et lumen sufficiens ad intuendum omne verum;

s) "quolibet" entre líneas.
t) Delante de Deus un "cum" que parece perturbar el sentido.

ergo, a fortiori, hoc ipso quod voluntas libera creandi mundum re ipsa ponenda est in aliquo signo aeternitatis posteriori secundum rationem, cognoscetur a Deo in quolibet priori signo ut vere ponenda in re. Unde concluditur et retorquetur argumentum quod contraria sententia obiciebat; nam Deus, cognita sua voluntate et bonitate et omnibus quae possunt allicere ad volendum hoc vel illud, scit quid sit voliturus etiam prius ratione quam intelligatur iam velle, ut rationes factae probant; ergo pari ratione per illam scientiam cognoscet quidquid aliae voluntates essent operaturae in qualibet occasione etc. Patet consequentia, tum quia non minus comprehendit ceteras voluntates, et quidquid illis convenit aut conveniet unquam, quam propriam; tum quia non minorem veritatem habere potest illud obiectum in aliis voluntatibus, quam in sua.+

Dices hoc argumentum satis convincere de omnibus futuris, 51
quae de facto futura sunt in omnibus voluntatibus; non tamen de aliis.—Sed dico, licet id expressius et inmediatius concludat, tamen, re vera, a paritate rationis, idem concludet in omnibus, considerando hanc solam differentiam inter divinam voluntatem et creatam, quod divina voluntas necessario exsistit,[u] et de se naturaliter semper habet quidquid necessarium est ad volendum et quidquid in re invitare illam potest etc.; creata autem voluntas, prius quam possit velle, debet ab alio constitui in re et applicari cum omnibus conditionibus requisitis ad operandum; ex qua differentia oritur, quod in Deo, respectu propriae voluntatis, haec scientia volitionis liberae intelligitur antecedere determinationem ipsius voluntatis, non solum ut conditionata, sed ut absoluta, quia antecedens illius conditionalis, scilicet,—si voluntas sic constituatur ad operandum, hoc volet,—illud inquam antecedens, de se est in re positum, et ideo consequenter intelligitur ut absolute ponendum in re; at vero, in voluntate creata, quodlibet antecedens simile de se non habet exsistentiam, sed tantum esse potest; et ideo non intelligitur aliquid a tali voluntate absolute futurum, donec intelligatur illa voluntas cum iis vel illis conditionibus posita vel ponenda in re per extrinsecam Dei voluntatem, vel solam, vel utentem alia causa secunda. Tamen, hoc ipso quod intelligimus huiusmodi voluntatem esse ponendam in re hoc vel illo modo, intelligimus habere determinatam et absolutam veritatem, quod hoc vel illud ab illa prodibit, et ita sciri et videri a Deo. Unde, ulterius ascendendo et abstrahendo, cognoscimus etiam prius ratione quam Deus vellet ponere talem voluntatem in re, hoc vel illo modo, fuisse verum dicere talem voluntatem positam in re,

u) Se repite "quod divina voluntas necessario existit".

seu si ponatur in re, hoc esse operaturam, quia, ut ostendi, hoc in quolibet signo fuit verum.

52 Et hinc tandem concluditur, quod, etiam de iis voluntatibus creatis quae de facto non sunt futurae, vel in ipsis voluntatibus creatis consideratis cum iis vel illis conditionibus operandi quae possent esse, futurae tamen non sunt, est verum dicere quod, si crearentur
f. 30 vel in tali opportunitate constituerentur, hoc || facerent. Quod ita declaro; quia non habet maiorem connexionem effectus de facto futurus cum voluntate de facto constituta in tali occasione volendi, quam effectus similis conditionaliter futurus cum voluntate etiam conditionaliter futura, seu constituenda in hac vel illa occasione operandi, Ergo, sicut, cognita illa voluntate ut de facto ponenda in re sic vel sic, statim est verum et scibile a Deo quid ab illa absolute proditurum sit vel non sit; ita, cognita alia voluntate ut constituibili, ut ita dicam, in tali opportunitate operandi, erit scibile et verum an hoc vel illud ab illa prodiret. Est ergo, in hac scientia et veritate, eadem ratio de futuris contingentibus absolute vel conditionate; maxime supponendo, ut ego verissimum existimo, praescientiam futurorum contingentium in Deo non pendere ex coexistentia perpetua cum aeternitate, sed ex sola veritate enuntiabilium et infinito lumine divino.

Unde ulterius intelligitur, tertio, quod, sicut in futuris absolutis, cognita causa libera ponenda in tali opportunitate, cognoscit Deus quid operatura sit, non in sola veritate causae neque in necessaria connexione causae cum effectu seu effectus cum causa, sed solum quia de facto ita est illa causa operatura, ex quo fit ut illud sit verum et cognoscibile; ita, in iis futuris conditionatis, intellecta causa ut apta constitui in tali opportunitate operandi, cognoscitur quid operatura esset, si ita constitueretur, non in vi conditionalis consequentiae, nec quia effectus ille habeat necessariam connexionem cum causa vel veritate eius, sed solum quia de facto ita futurum esset quod in se verum esse potest, et licet nos lateat, non tamen Deum. Et hoc nobis ostendunt ea futura quae de facto futura sunt, quia in eis, hoc ipso quod intelligimus voluntates poni in re, intelligimus verum esse quod operaturae sint hoc vel illud; hinc enim cognoscimus hanc veritatem in illis quasi conditionaliter praefuisse priusquam essent determinatae ad essendum, quia ipsa earum creatio vel constitutio in tali opportunitate operandi non addidit necessariam aliquam vel maiorem connexionem inter ipsas et effectus earum, quam haberent inter se tantum ut possibiles vel conditionaliter futurae. Unde tandem concludimus, etiam in illis voluntatibus vel opportunitatibus operandi quae de facto futurae non sunt, similiter

verum esse quod essent operaturae hoc vel illo modo constitutae, non propter necessariam connexionem, sed solum propter simplicem futuritionem, et quia ipsae voluntates, suo arbitrio, ita re vera essent determinandae.

Sed dices: Ergo prius ratione quam Deus sciat angelum, si sic **53**
creatur, peccaturum, hoc est verum, nam supponitur ut obiectum scibile ipsi scientiae divinae. Consequens autem falsum est, quia illud obiectum nihil est, neque in se neque in intellectu divino, quia nondum intelligitur cognitum; quod autem est nihil non potest esse verum.—Respondeo: Idem argumentum fieri potest de contingentibus absolute futuris, quia antequam in re exsistant nihil sunt.—Respondeo, ergo, quod, licet nihil sint actu, sunt tamen aliquid in potentia reducenda in actum, iis vel illis positis, et hoc satis est ut illae propositiones de futuro contingenti, secundum se et prout obiciuntur scientiae Dei, verae sint, et ideo sciantur quia sunt verae; et hoc aliter dici solet a dialecticis vel metaphysicis, quoddam esse ens verum, scilicet significabile per veram propositionem, quod nec est omnino ens rationis, quia nec omnino fingitur per intellectum, nec est verum ens reale a parte rei exsistens, quia vere non exsistit, et potius est non ens actu; est tamen aliquo modo ens verum obiective, et significabile per veram enuntiationem, quod re vera reducitur ad ens in potentia non pura, sed reducenda ad actum in tali differentia temporis vel tali opportunitate; et de hoc genere entium videri potest Divus Thomas, opusculo 30, *De ente et essentia*, c. 1; et ibi, Caietanus; idem Divus Thomas, opusculo 42, *De natura generis*, c. 3; Greg.,[81] q. 1 prologi, a. 1, conclusione 3.

Ex iis ergo omnibus concluditur et ratio et modus cognoscendi **54**
haec futura conditionata. Ratio enim est, quia ipsa in se habent veritatem et determinationem sufficientem, non in sola virtute causae, sed in se ipsis, seu in determinatione causae, non quae iam sit, seu actualiter futura sit, sed quae futura esset, posita tali causa. Modus autem est, quasi per simplicem intuitionem et repraesentationem divini luminis et essentiae, quae, propter infinitatem suam, repraesentat omne verum, hoc ipso quod in se est aliquo modo verum.—Confirmatur, quia, secundum veriorem sententiam, hoc modo cognoscit Deus futura contingentia quae vere futura sunt, sine aliqua praesentia aeternitatis, seu sine reali coexsistentia rerum quae fiunt in tempore; haec enim coexsistentia aeterna, est fictitia et inteligibilis; ergo pari modo etc. Unde sicut futura absoluta dicun-

81. Gregorius Ariminensis, *In libros Sententiarum*, loco citato.

tur praesentia aeternitati Dei, non propter coexsistentiam realem, sed quia praesentialiter obiciuntur intuitui eius ac si exsisterent, ita etiam haec futura conditionata dici possunt praesentia Deo obiective proportionali modo et ratione.

[PROBATUR QUARTO EX PERFECTIONE DIVINAE SCIENTIAE ET PROVIDENTIAE]

55

f. 30v || Quarto. Persuadetur haec veritas ex perfectione divinae scientiae et providentiae, in quibus, sine hac praescientia conditionalium, vix potest intelligi exacta perfectio; quod, iis modis declaratur.— Primo, quia per se considerata ista carentia huius cognitionis est quaedam scientiae diminutio et imperfectio; nam, licet contraria sententia dicat non esse imperfectionem, quia repugnat, et quia obiectum non est scibile, tamen praeter quam quod ostensum est nullam esse repugnantiam et obiectum esse scibile, negari non potest, quin ipsa carentia vel negatio huius cognitionis, quamcumque rationem habeat, relinquat in intellectu habentis illam quoddam veluti obscuritatis et ignorantiae genus et quamdam veluti suspensionem animi, ut non possit habere iudicium de re aliqua sibi proposita; quod non potest intelligi sine imperfectione.

56 Secundo: Sine hac scientia, vix potest intelligi quomodo Deus prius nostro modo intelligendi praesciat futura in posteriori tempore nostro et illa revelet in priori tempore, ut, cum v. gr. peccatum Petri posterius futurum illi prius revelavit. Nam si praescientia futurorum in Deo supponit nostro modo intelligendi absolutam futuritionem eorum in nostro tempore, videtur necessario consequi quidquid in eadem persona futurum est in successione temporis quodam modo ita se habere, ut quod est posterius pendeat ex priori et illud supponat, et consequenter, quod eodem tempore, nostro modo intelligendi, cadant sub praescientiam Dei; quam difficultatem, 1. p., q. 14. a. 13, conatus sum ego expedire in contraria sententia; ita tamen id feci, ut mihi ipse non satisfacerem. At vero in hac sententia facile expeditur; nam, cum Deus praesciat, si Petrus in tali occasione vel dispositione tentetur hoc modo, quid facturus sit; et eodem modo praesciat, si ipse tali tempore ei revelet suum lapsum futurum, quid inde eventurum sit in voluntate Petri et an unus effectus impediturus sit alium, et e contrario, et simili modo cognoscat omnes dispositiones voluntatis Petri et omnes effectus possibiles et futuros in singulis opportunitatibus in quibus illa voluntas constituatur, fit ut Deus facile possit velle permittere peccatum volendo simul illud re-

velare prius [v] ipsi homini peccaturo; et similiter multa ad Dei praescientiam et praedictionem futurorum facile intelliguntur.

Tertio similiter providentiae divinae modus, sine hac praescien- 57
tia, in multis debet intelligi quodam modo fortuitus vel saltem minus perfectus. Perfecta enim providentia ex absoluta intentione finis per certa media tendit ad illius consecutionem; cum autem haec media saepe pendeant ex causis liberis, si Deus non praesciret quid singulae earum in singulis opportunitatibus essent operaturae, non posset, aut ex intentione finis efficaci procedere ad exsecutionem mediorum, aut non adhiberet media sibi certa et sufficientia, sed quasi tentando et dubitando procederet, applicando unum medium, et, si illud non succederet, applicando aliud; ut, v. gr., si Deus vult permittere hunc hominem pati mortem iniustam a tyranno, in illo signo in quo hoc permittit non posset praescire certo, an ille homo constans futurus esset necne; non posset ergo hoc permittere ex hac intentione efficaci, ut ille homo consequatur gloriam et laureolam martyrii. Nam, si haberet talem intentionem, illud medium non esset proportionatum, cum esset sibi incertum; nisi fortasse dicatur Deum hac intentione assumere illud medium, ut, si illud non succedat, aliud applicandum sit, donec tandem aliquod efficax sit; qui tamen, sine dubio, videtur satis imperfectus modus providentiae.

Et quarto, maxime hoc apparet in iis mediis quae interdum in- 58
volvunt aliquam hominum culpam, qua Deus saepe utitur ad suos bonos fines consequendos, ut usus est fratribus Ioseph ad dandum illi Aegypti principatum; et suo modo usus est culpa Adae ad exsequendum sapientissimo modo Incarnationis mysterium. Saepe etiam, ut Augustinus notat, 22 *Contra Faustum*, c. 83, hominum peccatis et malis operibus utitur Deus ad praesignanda futura bona aliqua; [82] quae certe nec intelligi satis possunt, nisi intelligamus haec mala et peccata posse cadere sub talem permissionem Dei, ad quam certo et infallibiliter sequantur; nam sub voluntatem absolutam et efficacem cadere non possunt, ut constat; non posset autem talis permissio peccatorum esse certa et infallibilis, nisi supposita hac praescientia; quia permissio, ut sic, non est causa nec determinat causam proximam, sed relinquit illam in sua indifferentia. Ergo ex illa non potest infallibiliter inferri effectus permissus, || nisi aliunde ex praescientia f. 31
sumatur certitudo, quia, scilicet, praescit Deus, quod voluntas haec,

v) El "prius" le puso antes de "volendo", y luego lo borró.

82. S. Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum*, 22, 83 (ML 42, 454-5; CV 25, 1, 685).

sibi relicta in tali occasione, hoc volet, et per permissionem sibi relinquitur, et ita fit infallibiliter hoc esse volituram.

[Probatur quinto quia consentaneum divinae Maiestati et perfectioni]

59 Quinto tandem suaderi potest haec sententia, quia licet hic modus praescientiae difficilis sit et a nobis vix concipiatur quomodo fieri possit, tamen aliunde est valde consentaneus Divinae Maiestati et perfectioni; et eamdem difficultatem habet, aut fere eamdem, modus quo Deus cognoscit futura contingentia absoluta, et eisdem fere modis utraque difficultas vel superatur, vel dissimulatur et creditur; et sicut ad alteram cogit fides, ita ad alteram magnam vim inferunt Sacra Scriptura et Patres; aliunde vero, superata aut devorata semel hac difficultate, possibiles aliae gravissimae in aliis materiis facillime expediuntur.

60 Ex hac enim scientia facile intelligitur totum negotium praedestinationis et reprobationis. Nam, supposita illa praescientia, optime intelligimus ex infinitis hominibus et angelis et mundis possibilibus quos Deus cognovit in sua simplici intelligentia, mere gratis et voluntarie, sine ulla alia causa, decrevisse aeternum regnum et ecclesiam triumphantem ad gloriam suam creare ex Christo, iis hominibus et iis angelis constantem; et ad hunc finem assequendum, ex innumeris rationibus et modis possibilibus, quos cognoscebat, *elegisse* [x] hunc, scilicet, creationem huius mundi, cum his hominibus, his angelis, his auxiliis et aliis rebus, et conservare illum et gubernare tali modo quo infallibiliter perveniret ad illum numerum electorum, et ad mensuram unicuique definitam, permittendo veluti *obiter*, [x] et quasi per accidens, ut alii omnes qui praevidebantur in eadem scientia conditionata damnandi, si cum tali modo et ratione providentiae crearentur, permittendo, inquam, ut illi damnarentur; id totum ad gloriam Dei et manifestationem iustitiae suae referendo. Et ad hunc modum, facile accommodantur omnia quae de hac materia Divus Augustinus et Divus Thomas docent, et quae Sacra Scriptura magis indicat.

61 Secundo: hinc intelligitur quomodo Deus praedefinire possit actus liberos vel effectus ab illis dependentes, salva libertate eorum. Quod enim hoc Deus interdum ac saepe faciat, tanquam certum sumo. Id vero difficillimum, et fortasse falsum est, si haec praescien-

v') Parece se escribió "aufers", como en S. Jerónimo: después se tachó la s.
x) "elegisse" y un poco después "obiter" en letra mayor y espaciada.

tia non supponitur; quia, si Deus praedefinit actum liberum absoluta voluntate, necesse est ut habeat modum movendi nostram voluntatem ita infallibiliter et efficaciter ad talem actum, ut prior voluntas Dei infallibiliter impleatur. Ergo necesse est ut illa motio sit ita efficax, vel ratione suae magnae efficacitatis, qua vim habet certissime determinandi voluntatem nostram ad talem actum, et hoc vix potest intelligi salva libertate, ut per se constat et aliis locis latius probatur; vel erit ratione praescientiae; et hic est modus facilis, supposita dicta scientia conditionata.

Tertio: similiter hinc facile intelligitur quomodo aliquod auxi- **62**
lium praeveniens et vocatio sit efficax, ita ut infallibiliter inferat consensum nostrum, quam Augustinus saepe vocat vocationem «ex proposito»; alia vero sit tantum sufficiens, ita ut, re vera, et non tantum voce, per illam possit homo converti; tamen de facto nunquam convertetur. Haec enim distinctio, si ex natura vocationis vel ex distinctione aut multitudine auxiliorum secundum se explicetur, vix reperitur modus concordiae vel gratiae efficacis praevenientis cum libero arbitrio, et gratiae sufficientis cum infallibili inefficacia, ut sic dicam; at, supposita hac praescientia, omnia facile conveniunt; quia Deus, quibusdam dat auxilia, quibus scit fore convertendos, et illa sunt efficacia et ex proposito; aliis dat auxilia, quibus possent converti, tamen scit non esse facturos; non quia non possent, sed quia nolent, et haec sunt tantum sufficientia; et iuxta haec, optime intelligitur Augustinus ubicumque de hac materia loquitur, et Ruardus supra, et Driedo, et omnia loca quae ex Augustino adducuntur in hunc modum optime intelliguntur.

Quarto: Hinc etiam intelligitur quomodo, ex duobus aeque vo- **63**
catis, stet unum converti et non alium; et quomodo in eis recte distinguatur quid sit gratiae solius, quid libertatis cum gratia. Nam, sine dubio, considerata qualitate vel gradu vocationis secundum se, fieri potest ut qui accipit hanc vocationem resistat; aliquis vero accipiens aequalem, vel minorem, consentiat, ut in Sacra Scriptura habemus exemplum de Tyro et Sidone, comparatis cum Corozain et Betsaida. Sed nihilominus electio gratiae et mera liberalitas Dei est, quod talis vocatio detur huic quando est convertendus, alteri vero minime; et ita, licet in quantitate gratiae praevenientis, ut ita dicam, non sit excessus, tamen in modo, seu opportunitate, gratiae, semper est inaequalitas; ut si ego darem duobus equum et arma ad pugnandum contra inimicum, || et uni darem eo tempore et oppor- f. 31v
tunitate, quo scio esse victurum; alteri, quo scio esse vincendum, magna esset inaequalitas in modo gratiae, licet fortasse dona se-

cundum se essent aequalia. Sic ergo in proposito. Et hoc modo intelligitur etiam facile, quomodo praedestinatus habeat semper maiora auxilia ad perseverandum quam reprobus; et quomodo, licet parvo tempore in gratia vivat, tamen donum perseevrantiae accipiat, quia, scilicet, semper excedit in hoc, quod illi datur auxilium vel donum, quia praescitur illo bene usurum, et haec circumctantia est maioris momenti quam omnis quantitas vel qualitas auxilii. Unde, comparando illas duas vocationes vel auxilia praevenientia inter se, unum est efficax et aliud sufficiens tantum; quod vero in hoc sit efficax, et in illo non, uno modo ex libertate arbitrii pendet, alio modo ex solo [y] divino beneplacito; nam si efficax dicitur quia in re consequetur effectum quem intendit, sic, sine dubio, pendet efficacitas ex cooperatione liberi arbitrii, non solius, sed adiuti divina gratia; si vero dicatur efficax, quia est auxilium quod tunc datur, cum infallibiliter habebit effectum, sic pendet ex solo beneplacito Dei.+

64 Unde, quinto, intelligitur quomodo praescientia boni usus liberi arbitrii sit ratio electionis divinae, vel praedefinitionis actus boni, vel collationis talis auxilii. Nam, si sit sermo de praescientia absoluta futurorum, prout proprie dicitur scientia visionis, sic nullo modo haec praescientia potest esse ratio, quia est posterior ratione quam ipsa electio, vel praedefinitio, vel auxilium; unde nec ipse bonus usus praevisus, ullo modo potest esse ratio per modum meriti vel dispositionis ex parte nostra, cum non supponatur praevisus ut in re ipsa futurus. Si vero sermo sit de praescientia conditionali, sic, licet non sit proprie ratio divinae electionis, est tamen conditio necessario praesupposita; sicut in eo qui prudenter et efficaciter intendit aliquem finem, praesupponi debet necessario cognitio mediorum quibus potest efficaciter uti ad illum finem. Unde ipse usus bonus nostri liberi arbitrii, hoc modo praevisi, licet non sit ratio collations talis auxilii, habet se tamen per modum finis; non enim Deus vocat aliquem efficaciter, quia futurus est sanctus, seu quia consensurus est; sed vocat illum tali tempore et modo, ut sit sanctus, et ut consentiat; et hic modus loquendi est consentaneus Paulo.

65 Sexto, etiam hinc intelligitur aliquo modo faciliori quomodo Deus aliquos confirmet in gratia, vel donum perseverantiae det, salva eorum libertate.—Ex hoc etiam principio, magna ex parte, intelligitur quomodo Christus Dominus potuerit esse impeccabilis ratione unionis, salva libertate, ut in tertia parte declaravi late. Ex hoc etiam pendet illa quaestio de eximia Christi praedestinatione: an scilicet

y) "solo" añadido entre líneas.

fuerit per se ac primo praedestinatus ante praevisionem peccati, atque adeo an si homo non peccasset, Christus incarnatus fuisset. Hinc etiam multum pendet recta assignatio et intelligentia signorum, quae Scotus, Caietanus et alii distinguunt in divina voluntate, vel praescientia, circa ordinem praedestinationis Christi, hominum et angelorum, vel reprobationis. Supposita enim hac praescientia conditionata, optime intelligitur, tam Christum Dominum, quam praedestinatos omnes, fuisse electos per se primo, ante praescientiam absolutam peccati, non autem ante conditionatam; voluisse tamen Deum, ut eorum electio mandaretur exsecutioni prius permittendo peccatum, et ex illo sumendo occasionem altiori et perfectiori modo illud mysterium exsequendi, etc. Pertinet enim ad perfectionem cuiuscumque operantis propter finem, ut id quod est terminus et quasi ultimum in suis operibus, sit primum in intentione eius; praesertim, si illud ultimum est perfectissimum omnium et dignum ut sit finis aliorum, et supponat praescientiam in operante, quod, si hac via procedat, tandem hoc assequetur. Sic autem est in proposito. Nam omnia Dei opera terminantur in regno praedestinatorum ex Christo et aliis constituto; et Deus praesciebat, quod+si creabat et gubernabat mundum tali modo, scilicet, creando hos angelos cum hac gratia, et homines cum hac iustitia, permittendo ista etc., hi homines vel angeli erant salvandi etc.; quia optima ratio divinae Providentiae postulat, ut ab illo fine inchoaverit etc. Et ad hunc modum alia multa ex hoc principio facilius et verius expediuntur; non possumus autem omnia hoc loco prosequi; satis fuerit quaedem insinuasse, ex quibus alia facile deduci possunt; quae omnia multum indicant hanc praescientiam esse veram, quia solutio difficultatum est magnum signum veritatis incertae.

[Solvuntur argumenta sententiae negativae]

Ultimo tandem redeundum est ad fundamenta prioris sententiae, **66**
ex quorum solutione non parum confirmabitur nostra sententia.

Et primum, quod ad Divum Thomam attinet, qui pro ea sententia citatur, dicendum est Divum Thomam numquam de hac quaestione disputasse in terminis; nec ex eius doctrina satis colligi potest sensisse contra nostram sententiam. Solum illi thomistae nobis contradicunt qui, ad cognitionem futurorum contingentium, omnino requirunt realem coexsistentiam in aeternitate; sed pauci inter eos sunt, qui, licet hanc sententiam admittant, putent illo solo modo posse cognosci futura; Divus autem Thomas numquam hoc docuit; immo numquam illam praesentiam eo modo docuit, sed absolute lo-

quitur de praesentia omnium rerum futurarum in aeternitate, sicut alii Sancti loquuntur; quae optime salvatur per obiectivam praesentiam, quae etiam in iis futuris conditionatis locum habet. Illa enim, ut dixi, non cognoscuntur in causis suis, sed intuendo determinationes ipsarum causarum, quae futurae essent, iis vel illis positis; et, ita, in se ipsis cognoscuntur. Unde hoc modo praesentia sunt aeternae scientiae Dei; quam praesentiam requirit etiam ipsa Dei aeter-
f. 32 nitas et omnimoda || immutabilitas; ut enim intuitus Dei aeternus sit omni ratione immutabilis, necesse est ut simplicissimo quodam modo [z] se extendat ad omnia possibilia et futura, quacumque ratione et modo futura esse intelligantur.—Ex aliis auctoribus fateor Scotum et Richardum multum favere illi sententiae; alii vero omnes plus adiuvant opinionem nostram, ut satis in superioribus explicatum est.

67 Secundo, ad Sanctos: ad primum locum Augustini, respondeo hanc scientiam futurorum conditionalium non esse proprie praescientiam; nam illa particula «prae« dicit anteccessionem divinae scientiae ad existentiam rei cognitae, et in hac proprietate non habet locum nisi respectu rerum, quae in aliqua differentia temporis vere futurae sunt; hoc ergo modo negat ibi Augustinus illud Sapientiae 4: [a] *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius,* [83] dictum esse secundum praescientiam. Et idem est sensus illorum verborum libri primi *De origine animae,* c. 12: *Ipsa exinanitur omnino praescientia, si quod praescit non erit.* [84] Et non sine causa, ita rigurose contendit Augustinus ea, quae tantum conditionaliter sciuntur futura debere dici praescita; intendit enim defendere contra haereticos, propter haec, Deum neminem vel punire vel praemio afficere, quia cum conditionalis non ponat in esse, illa scientia non transcendit latitudinem simplicis intelligentiae, et res sic cognitae potius sunt dicendae posibiles tantum quam futurae; et ideo non ita praesciuntur, ut propterea possit esse sufficiens ratio praemii vel poenae. Et idem est sensus alterius loci 26 *Contra Faustum*; [85] loquitur enim de futuris absolute et simpliciter, et eorum cognitione et praescientia; et sic negat aliquid vere esse futurum, quod Deus postea impedit ne fiat; non tamen negat aliqua esse huiusmodi, non quae sint futura, sed quae futura essent, talium causarum ordine considera-

z) Escribió "intuitu et" modo. Luego tachó "intuitu", pero dejo el "et".
a) En el original parece claro 14.

83. Sap. 4, 11.
84. S. Augustinus, *De anima et eius origine*, 1, 12, 15 (ML 44, 483).
85. S. Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum*, 26, 4 (ML 42, 481; CV 25, 1, 732).

to, nisi Deus illa impediret; quod non solum in futuris liberis, sed in aliis naturalibus effectibus est saepissime evidenter verum et necessarium. Non ergo hoc potuit Augustinus negare, cum absolute et simpliciter loquatur; sed, ut dixi, loquitur de futuris absolute. Eadem est mens Divi Prosperi; [86] solum enim vult vocare praescientiam, eam, quae est vere futurorum, eadem ratione, qua Augustinus. Ad alios Patres:[87] fatemur futura ideo praesciri quia futura sunt, non e contrario; et eodem modo de iis conditionatis dicimus, ideo cognosci quod futura essent, quia re vera ita futura essent, non e contrario. Ad Anselmum, [88] vero, ibi specialiter citatum pro praesentia aeternitatis, idem dicendum est quod ad Divum Thomam; nam ibi solum loquitur de scientia absolute futurorum, non de hac conditionata; sed haec, ut diximus, illi est proportionanda, et ad eundem cognitionis et praesentiae modum acccommodanda.—Denique ad Iustinum, [89] ibi citatum, respondeo: sive quaestio illa intelligatur de praescientia propria futurorum, sive de hac conditionata scientia, optime quadrare responsionem Iustini, nec ullo modo nobis esse contrarium; permittit enim Deus peccatum quod praescit conditionaliter futurum, scilicet, si illud permittat, quia ipsa praenotio quam habet non est causa futuritionis, sed e contrario; et ideo, permittendo illud, nullo modo est causa eius; et ideo potest optime id permittere. Similiter non impedit peccatum quod absolute praenoscit iam futurum, quia, in sensu composito, iam non potest, cum illa praescientia supponat iam infallibiliter futurum, et non impediendum, nec sit causa ipsius futuri.

Tertio: ad primam rationem, iam ostensum est illas propositio- **68**
nes, de quibus est quaestio, esse veras et scibiles, non in vi conditionalium proprie dictarum, quarum veritas in illatione consistit, contra hoc enim optime procedit illa ratio; sed ad modum propositionum «de inesse», ut bene ibi responsum et explicatum est. Nec replica ibi facta urget; negatur enim has propositiones non habere determinatam veritatem; sicut enim propositiones absolutae de futuro contingenti habent determinatam veritatem, non ex veritate causae determinatae ad unum secundum se, sed quia in re aliquando est ita determinanda, quae determinatio, antequam fiat in proprio tempore, re vera non exsistit nec est aliquid actuale, sed solum est

86. S. Prosper Aquitanus, *Epistula ad S. Augustinum*, 5 (ML 33, 1004; 51, 71).
87. Origenes, S. Augustinus, S. Beda, S. Gaudentius Brixiensis, S. Hieronymus. Cf. notas 10-15.
88. S. Anselmus. Cf. notas 16-17.
89. Theodoretus, *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, q. 58 (MG 6, 1299).

quid futurum obiective praesens vereque enuntiabili tali modo; ita haec futura, quae conditionaliter explicantur, habent determinatam veritatem, non in ordine ad tempus re ipsa futurum, vel in quo ipsa realiter futura sint, sed in ordine ad tempus, aut futurum aut tantum possibile, in quo, si exsisterent tales causae, hoc vel illud facerent; et haec determinatio sic futura, licet nunc non sit res actualiter exsistens, est tamen aliquid vere ennuntiabile et possibile ac futurum suo modo, quod satis est ut possit esse obiective praesens divinae scientiae. Sicut enim, de homine realiter futuro, Deo est ab aeterno obiective praesens quid vere operaturus sit tali tempore et occassione, ita de homine tantum possibili, obiective praesens est Deo quid operaturus esset tali tempore et occasione possibili.

69 Sed urgebis: Non potest Deus scire hanc propositionem, «si homo nascitur, erit albus», non solum in vi conditionalis, sed nec per modum «de inesse», quia albedo non habet necessariam connexionem cum homine, sed omnino contingentem. Ergo pari modo, etc. —Respondeo idem esse proportionaliter in illa propositione et in iis de quibus agimus; quia si antecedens illarum, v. gr. «homo» sumatur abstracte, et non determinetur ad omnes conditiones particulares neccesarias ad talem effectum vel operationem, non est cognoscibilis talis enuntiatio ut vera necessario, sed ut possibilis tantum, vel ut indefinita, quae interdum potest esse vera, interdum falsa; quomodo autem sit vera, quomodo falsa, non potest discerni, nisi ad particularia descendatur. Si autem sumatur antecedens, v. gr. «homo» in particulari, ut positus in re, in tali
f. 32v complexione, a tali causa, etc, optime || cognoscit Deus an futurus sit albus vel niger; et ratio clara est, quia homo, ut sic, non solum non est necessaria causa albedinis, sed nec sufficiens; ut autem cognoscatur quid causa operatura sit, oportet quod sumatur causa sufficiens cum omnibus requisitis ad operandum; sic ergo etiam in proposito; si consideretur tantum homo creabilis et eius voluntas praecise et abstracte, non potest de illo vere cognosci et enuntiari an recte operabitur necne, quia, ut sic, non est causa sufficiens operationis; si tamen ponatur, ut poni debet, cum omnibus requisitis ad operandum et cum perfecta determinatione circunstantiarum quae necessaria est in omni operatione, quia actiones sunt circa singularia; tunc vere de illo cognosci poterit et enuntiari quid operaturus esset, si sic constitueretur.

70 Sed urgebis ulterius: Ergo iam, aliquas propositiones conditionatas non cognoscit Deus; has, scilicet, «si homo generatur, erit albus»; «si creatur, peccabit» etc.—Respondeo, ex dictis, Deum cog-

noscere in iis eam veritatem vel falsitatem quam habent; si enim faciant sensum verisimilem et certum ac infallibilem, scilicet, quod si homo generetur, semper erit albus, sic sunt falsae, et hoc cognoscitur a Deo; si vero faciant sensum indefinitum vel contingentem ac possibilem, sic sunt verae, et sensus est, quod interdum homo genitus erit albus, vel potest esse albus, nec in eo modo significandi potest aliquid aliud vere enuntiari; at vero, cum sumitur causa vel subiectum determinatum cum omnibus circumstantiis temporis, loci earum etc., tunc enuntiatio est omnino singularis et habet perfectam determinationem veritatis vel falsitatis; +et ideo cognosci potest et debet a Deo secundum id quod habet. Unde est notanda differentia inter has propositiones indefinite seu abstracte sumptas, et perfecte determinatas; quod, hoc posteriori modo, cadunt sub scientiam veluti intuitivam, videntur enim prout in re sunt vel esse possunt cum omnibus conditionibus exsistentiae; et ita de illis, eodem modo, an tale praedicatum coniungendum esset cum tali subiecto; at vero propositiones illae abstractae vel verisimiles, non ita intuitive, sed per modum cuiusdam abstractionis cognoscuntur; et, quando praedicationes sunt contingentes, non conveniunt proprie verisimilibus nisi ratione singularium; et ideo, per sese, non habent veritatem determinatam, nisi secundum ordinem quem habent ad particularia, per quem regulanda sunt; ut etiam in futuris absolutis, haec propositio, «homo erit albus», non potest in se cognosci immediate vera, nisi ratione alicuius singularis, in quo verificari cognoscitur etc.—Ad confirmationem respondeo, ens possibile dici posse, vel omne id quod non est de facto futurum, et hoc modo illa conditionalis propositio seu veritas inter res possibiles computari potest, vel quod tantum consideratur prout habet causam, a qua possit produci, et hoc modo illud quod dicitur fuisse futurum sub conditione non est ens tantum possibile hoc modo, sed est aliquo modo futurum sub conditione; quia non solum habet potestatem essendi, ut ita dicam, per veritatem suae causae, sed etiam quamdam determinationem ad esse, si causa ipsa in se ponatur; unde licet inter ens possibile et absolute futurum non detur medium, tamen inter ipsa entia possibilia quaedam sunt indifferentia ad esse, positis causis suis; alia vero, ad non esse, eisdem causis positis.

Ad tertium, concedo, prius ratione quam per voluntatem suam **71** se determinet ad actus liberos, praeintelligitur cognoscere ad quid determinanda sit eius voluntas; hoc enim non solum non est inconveniens, sed etiam necessario ita esse dicendum ostenditur, quia cum illud, re vera, ponendum sit in re, a Deo praesciri potest in quocumque priori etiam durationis, si esset possibile, nedum rationis;

cum autem ulterius infertur hoc tollere libertatem Dei, negatur sequela; quia simplex notitia, veluti speculativa, eorum quae aliquis operaturus est libere, non tollit quin libere operetur, sicut etiam de anima Christi Domini latius dixi; illa enim, a principio suae conceptionis [b] intuebatur omnes suas futuras operationes liberas, et in ea intuitione perpetuo duravit; et nihilominus libere semper operata est; quia, licet illa scientia coniuncta sit cum voluntate, non tamen influit in voluntatem nec determinat illam, sed solum intuetur illam, et ideo non mutat proprium modum operandi illius. Nec vero haec scientia, quamvis ratione intelligatur antecedere determinationem voluntatis secundum exsistentiam suam, propterea est simpliciter necessaria, sed est aliquo modo libera, alio modo necessaria; libera quidem, quatenus supponit liberam determinationem voluntatis quasi futuram. Unde, si talis determinatio non esset futura, nec illa scientia esset in Deo, et ideo non est simpliciter necessaria. Quodam modo tamen est necessaria ex suppositione, quia, supposito quod in re Deus habiturus est talem determinationem suae voluntatis, necesse est ut per scientiam suam veluti praesentiat id et intelligat; quia, hoc ipso quod habiturus est illam, iam hoc est quoddam verum cognoscibile, et supposita cognoscibilitate et veritate ex parte obiecti, necesse est Deum intueri illud.—Ad confirmationem, respondeo totum illud argumentum non ponere necessitatem simpliciter, sed tantum ex suppositione simpliciter libera.

72 Unde ad secundam illationem, vel inconveniens, concedo in scientia Dei, ut antecedit secundum rationem determinationem voluntatis suae ut in re existentem, cognosci ad quid sit determinanda illa voluntas, et consequenter omnes aliae creandae, et hoc sensu omnia esse determinata ad unum in illa scientia; neque hoc est ullum inconveniens, sed necessario consequens ex certis principiis, et maxime pertinens ad perfectionem Dei: et quod facile credi possit, ita explicatur. Nam abstrahamus secundum rationem instans aeternitatis ante determinationem liberam divinae voluntatis; certe, in re, obiective, intelligimus determinatum per modum futuri ad quid sit determinanda voluntas, et idem intelligimus de aliis voluntatibus antequam creentur; et consequenter antequam intelligamus Deum
f. 33 decrevisse creare illas; et haec determinatio non tollit libertatem, || sed potius illam supponit, et ab illa quodan modo manat. Iam ergo, quod Deus intueatur per scientiam suam hanc obiectivam determinationem, non derogabit libertati, quia haec scientia non mutat obiectum, sed simpliciter, et quasi speculative, intuetur illud, et, ut

b) Se repite "suae" después de conceptionis.

iam dixi, haec scientia non est simpliciter naturalis et necessaria, sed solum ex suppositione futuri ponendi in re, vel absolute, vel posita tali vel tali conditione. Unde falsum est quod, hoc ipso quod Deus se comprehendit, tam necessario scire angelum peccaturum, vel mundum esse futurum, sicut esse se bonum; hoc enim posterius est simpliciter necessarium; prius vero non, sed tantum ex suppositione libera, quae absolute posset non esse; et si non esset, iam Deus non id sciret, sed aliud quod futurum esset.

Ad tertium inconveniens, concedendum est prius ratione Deum **73** scire omnia futura absolute et simpliciter quam velit ut aliquid sit futurum; hoc enim convincit dicta ratio; nec in re video quid possit contra hoc obici, nec cur sit existimandum inconveniens, id quod expresse concedit supra Corduba; immo contrarium infert ut inconveniens contra opinionem Scoti.

Quod autem ex aliis theologis pauci hoc dixerint, parum refert, **74** quia quaestionem hanc non ex professo tractarunt, et non distinguunt scientiam quam Deus habet de sua voluntate libera, vel ut ·am posita in re, vel ut ponenda posterius ratione. Ego autem ostendi Deum utroque modo posse intelligi scire voluntatem suam; verum est, tamen, Deum nullum futurum liberum contingens praescire absolute et simpliciter in voluntatibus creatis, nisi supposita prius sua voluntate circa productionem voluntatis creatae et circa modum quo vult illam adiuvare vel permittere operari; et hoc modo praescientia futurorum effectuum supponit voluntatem Dei liberam, vel ut iam in re positam, vel ut scitam eadem praescientia divina; et hoc modo verum est absolute praescientiam futurorum supponere liberam Dei voluntatem, vel ut in re exsistentem, vel ut scitam ab ipso Deo; et quia haec duo in re non distinguuntur, nec [c] unum est prius alio, sed nos tantum ea secundum rationem distinguimus, ideo theologi absolute ita loquuntur communiter.

Sed fortasse aliquis obiciet quia tam aeterna est voluntas Dei **75** libera ut sic, et ut terminata libere ad has vel illas creaturas, quam ipsa scientia vel essentia divina; ergo non potest illa voluntas praesciri per modum futurae, sed tantum ut realiter praesens secundum existentiam aeternam; unde falsum videtur illud fundamentum quod saepe in superioribus sumpsimus, Deum, prius ratione quam velit aliquid libere, praescire se id voliturum; hic enim modus cognitionis videtur repugnare aeternitati illius obiecti; nec enim satis intelligi-

c) Empezó por "et" lo borró, y lo sustituyó por "nec".

tur quomodo idem actus, qui semper est, intelligatur prius etiam ratione ut ponendus in re, quam ut iam positus.—Respondeo primum: illa comparativa, quod scilicet tam aeternus est actus liber, sicut ipsa essentia Dei, in rigore, expositione indiget; quia, licet actus ille secundum se sit omnino necessarius et immutabilis secundum totam realitatem suam, tamen, ut terminatus libere ad hoc vel illud obiectum, re vera non est necessarius, sed liber; atque adeo, neque ita ab intrinseco aeternus, quia ille actus, ut sic terminatus, posset simpliciter non esse sic terminatus, et consequenter, nec ut sic, est ita ab intrinseco aeternus, licet non possit esse ita terminatus, quin ab aeterno sit tali modo; et postquam sic terminatus, immutabiliter manet ita terminatus. Sed, quidquid de hoc sit, est enim alterius negotii, secundo, ad propositum dicitur; quod, sicut ad intelligendam libertatem, necessario intelligimus Deum, ut prius ratione potentem ad volendum hoc vel illud, et deinde se libere determinare ad hoc potius quam ad illud, quamquam in re nulla sit duratio, in qua unum sit sine alio; ita, consequenter, intelligendum est Deum, ad cognoscendum determinationem liberam suae voluntatis, non indigere illo secundo signo in quo intelligitur illa determinatio tanquam iam facta, sed in primo signo hoc cognoscere, quia iam in illo signo est verum esse ad hoc vel illud determinandam, ut supra positum est. Unde, sicut voluntatem liberam esse priorem, ratione sua, determinatione libera, non repugnat aeternitati illius determinationis, quia illa prioritas non consistit in reali duratione, sed in quadam veluti ratione causalitatis; ita, quod ille actus vel determinatio libera utroque modo cognoscatur, et ut prior et posterior ratione, seu ut obiective et realiter praesens, non repugnat aeternitati et immutabilitati illius determinationis.

76 Ad quartum inconveniens, non desunt qui non improbabiliter defendant Verbum divinum procedere ex cognitione creaturarum, non tantum possibilium, sed etiam futurarum. Facilius tamen negatur sequela; quia, licet utraque scientia intelligatur antecedere decretum voluntatis divinae et esse ad modum simplicis intelligentiae, non tamen utraque est aeque necessaria, nam una requirit suppositionem liberam et non alia, ut supra declaratum est; Verbum autem divinum procedit tantum ex scientia omnino necessaria. Sed de hoc latius alibi; et ideo haec sufficiant de praesenti disputatione.

UNA «LECTURA» DE SUAREZ INEDITA
«UTRUM LICEAT ALIQUANDO UTI SCIENTIA CONFESSIONIS»

INTRODUCCION, TRANSCRIPCION Y NOTAS

por el

P. CAMILO MARIA ABAD, S. I.

INTRODUCCION

En el mismo manuscrito, 632, de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, procedente de los libros del P. Juan de Salas, S. I., en que se contiene el escrito de Suárez sobre el conocimiento de los futuribles que publicamos en este volumen, se halla también, en los primeros folios (1r.-12v.), otro tratado inédito que lleva este título: «*Quaestio nona: Utrum ad corrigendum aliquem, vel impediendum aliquod malum, liceat scientia confessionis uti, et, propter eumdem finem, liceat alterius peccatum, vel poenitenti revelare, vel confessori audire et inquirere*».*

I. El tratado es de Suárez

También este tratado se atribuye al P. Suárez en el índice del volumen que va al principio, donde se dice: «*Utrum liceat aliquando uti scientia confessionis.—Suárez, fo.* 1», con el mismo tenor que en ese índice se emplea para el tratado acerca de los futuribles. Además, en una nota marginal puesta al frente del folio 1, en el ángulo superior de la derecha, se lee: «*Suarez in materia de poenitentia*». La nota es de la misma letra que el «Suarez» puesto al frente de la cuestión sobre los futuribles.

Y no hay duda que el tratado que vamos a examinar es de Suárez, por estas indicaciones, porque todo el desarrollo de la cuestión es característico del Doctor Eximio, y, principalmente, porque muchas de las ideas y aun no pocas cláusulas de este tratado coinciden con las que se hallan en el «De Poenitentia», editado por Suárez en 1602 y reproducido en el tomo XXII de la edición de Vives. Bastará comparar, por ejemplo, la re-

* Debemos consignar aquí que esta «lectura», lo mismo que el tratado sobre la ciencia media y la carta autógrafa, habían sido ya cuidadosamente registradas, como escritos de Suárez, en el minucioso Catálogo de Manuscritos hecho por el eruditísimo Director de la Biblioteca de la Universidad, nuestro querido amigo D. Fulgencio Riesco. A él y a su competente compañero D. Florencio Marcos, hoy canónigo archivero de la S. I. Catedral, nuestra más sincera gratitud por las facilidades que, con su acostumbrada bondad para todos, nos dieron para el examen, trascripción y fotografía de dichos documentos.

lación de autores de las dos sentencias: Ms. fol. 4r-5r: edición Vives, disp. 34, sec. II, nn. 2 y 3; o, más brevemente, este pasaje, característico por lo que tiene de personal:

> «Quae argumenta praevidens, ut existimo, Dominicus Bañez, dicit illa ratione non probari absolute hoc esse medium improportionatum; sed de se non habere proportionem. Sed vix intelligo quid significent haec verba; nam, si sensus sit hoc medium non esse adaequatum etc.» (Ms. fol. 9r., n. 13).
>
> «Quod vero aliqui dicunt, quamvis confessio non sit positive, ut sic dicam, improportionata ad hunc finem, tamen de se non esse proportionatam, et hoc satis esse ut non sit illa utendum, non satis intelligo quem sensum habere possit. Quia si improportio talis non est etc.» (Ed. Vives, disp. 34, sec. 4, n. 13).

En la reproducción del manuscrito se citarán otros pasajes paralelos.

Leyó Suárez la materia de poenitentia, según De Scorraille, en el Colegio de Alcalá, durante el curso de 1587 a 1588. El mismo Suárez (ed. Vives t. XXII, pág. 418) diciendo que la fórmula de la absolución no puede aplicarse válidamente a un ausente escribe: «Hanc... sententiam veram censeo, quam anno 1588, Compluti publice docui».

La cuestión de la revelación del cómplice pudiera haberla tratado en la disputa XXIII: *De integritate formali confessionis eiusque defectu*, sección II: *Utrum, propter vitandum aliquod grave detrimentum proprium vel alienum, liceat aliquod peccatum mortale in confessione omittere*; pero, al fin de esta sección, escribe:

> «Duae aliae supersunt hic graves quaestiones. Prima est de casuum reservatione, an propter illam liceat interdum mutilare materialiter confessionem, et hanc tractabo infra, disp. 29. Secunda quaestio gravis erat de complice, an scilicet, quando peccatum dici non potest nisi revelando personam quae fuit socia criminis, liceat, propter hoc damnum vitandum, tacere tale peccatum. Tamen quoniam de complice multa alia dicenda sunt, ut omnia simul coniungam, instituam postea de illo disputationem specialem».

La cuestión se trata en la disputa XXXIV: *De secreto servando circa personam complicis seu sociae criminis*; aunque, ya en la disputa anterior, *De sigillo confessionis*, se tocan algunos puntos, más o menos relacionados con la materia, que también se exponen en nuestro manuscrito v. gr.: en la sección V: *An possit confessor loqui de rebus in confessione auditis cum ipso poenitente vel de licentia eius*; y sobre todo en la VII: *An liceat aliquis usus notitiae comparatae in confessione, et quomodo.*

De la disputa XXXIV, es la sección IV la que más hace al caso, y en

ella es donde se aprovechan más directamente muchas de las ideas y expresiones contenidas en nuestro manuscrito.

Empieza Suárez exponiendo la ocasión de estudiar despacio una cuestión que despachan en pocas palabras todos los teólogos y sumistas antiguos, porque, en realidad, puede resolverse fácil y brevemente por los principios generales ya establecidos; pero las circunstancias le obligan a detenerse en ella con más extensión. Alude primero a los altercados de 1558, ocurridos en Granada con ocasión de esta cuestión; luego, al libelo de Fray Juan de Orellana, en lengua vulgar, que había corrido y corría manuscrito en tiempo de Suárez; y, por fin, a Fray Domingo Báñez, que puso en latín gran parte del opúsculo de Orellana, y lo insertó en su comentario a la 2-2, al fin de la cuestión XXXIII, donde habla del asunto «temperantius et modestius».

Es a Báñez a quien Suárez tiene presente en su disertación. Las diatribas y calumnias de Orellana habíanlas refutado ya dignamente, el P. Mariana en castellano y el P. Diego de Avellaneda en latín, en obras que circularon también de mano por los años de 1587 a 1589.

II. Etapas históricas de una controversia

Los alborotos de 1558 los ha descrito con su habitual puntualidad y desapasionamiento el P. Antonio Astrain en su *Historia de la Asistencia de España,* tomo II, capítulo VI; pero algo, y aun algos, debemos decir aquí nosotros, porque ayudará a precisar el estado de la cuestión y hará ver la importancia que alcanzó el negocio que se ventilaba.

Fué en la Cuaresma de 1558. Encontróse un confesor de la Compañía con un caso de solicitación (de ahí arrancó la disputa, acota nuestro Ms.), y aplicó la doctrina que hoy es obligatoria después de la Constitución de Benedicto XIV *Sacramentum Poenitentiae,* llevada al canon 904 del Derecho Canónico. Con la debida reserva, consultó dicho confesor el caso y su manera de proceder con el arzobispo D. Pedro Guerrero, que le dió en todo la razón; pero vino a saberse lo ocurrido por las quejas indiscretas de la penitente, y de aquí tomaron ocasión algunos para calumniar a la Compañía, diciendo que no tenía buena doctrina acerca de la confesión, pues obligaba al penitente a descubrir el cómplice; de donde, fácilmente, se pasó a decir en público que los jesuítas revelaban las confesiones.

Para salir al paso a este infamante rumor, el P. Dr. Juan Ramírez habiéndolo meditado despacio y consultado con D. Pedro Guerrero, con el Beato Juan de Avila y con otras personas prudentes, subió al púlpito en la iglesia de Santiago, y delante de gran concurso, y en presencia de

los Inquisidores, dijo lo que él mismo cuenta en carta al Rector de Alcalá, fecha a 14 de junio de 1558: «Lo que acá se predicó fué muy al contrario [de lo que por allá ha corrido]; porque no se dijo, sino que, en ciertos casos, era lícito al penitente decir y declarar la persona o personas con quien pecó, y que, dada licencia al confesor, pudiese [éste] proveer del remedio como más conviniese al servicio del Señor, por sí o por otro. Lo cual es muy diferente de lo que allá se ha tendido: porque, cuando el penitente da licencia al confesor para que él (por no podello hacer el mismo penitente), lo denuncie, claro está que aquello ya no es descubrir la confesión. Púsose ejemplo: como si una doncella sabe que uno le ha dicho herejías y que, de callada, las tiende, y ella no puede ir a los inquisidores a decillo, porque sus padres no la dejan: que, en tal caso, puede y debe a su confesor decírselo y declaralle quién es aquel hereje y dalle licencia para que él lo denuncie al Santo Oficio. Esto se ha predicado acá, y no por mí no más; que el señor arzobispo lo ha predicado, y otros; y yo acerté a predicarlo delante del mismo inquisidor».[1]

El caso referido y el sermón fueron, en efecto, objeto de reñidas contiendas, aun desde el púlpito, en aquella Cuaresma. Los que más se declararon en contra de la Compañía fueron los frailes Jerónimos. Al lado de la Compañía se pusieron los PP. de Santo Domingo, y con ellos el Nuncio de S. S. Leonardo Marino, también de la Orden de Predicadores. «Hame dado mucha pena lo de Granada, escribe el Nuncio el 28 de mayo de 1558 a San Francisco de Borja, no por causa del Padre confesor de la Compañía, el cual ha hecho lo que debía a Dios, porque se remediase a tanto sacrilegio, y no podía hacer menos, porque así lo mandan las reglas de Dios, ni la regla divina es, como calumnian los adversarios de la Compañía, ocasión de retraer las personas de la confesión, sino de inducir a ella; y su manera es de provocar a los sacramentos, no con sufrir y disimular que dellos salgan pecados y sacrilegios, sino que con la administración de las cosas tan santas, se libren los cristianos dellos y alcancen la justicia, santidad y gracia de Dios.—Lo que me ha dado pena ha sido el poco miramiento de los que han predicado, afeando y achacando lo que habían de alabar y favorecer».[2]

Pero quien más decididamente se puso al lado de los calumniados jesuítas fué el santo y sabio Arzobispo D. Pedro Guerrero. Después de llevar el caso a una junta de predicadores, donde declaró que la doctrina del P. Ramírez era sana y ortodoxa, mandando que no se hablara más en público de aquella materia; como todavía algunos siguieran censurando a la Compañía, subió él al púlpito, el Domingo de Ramos, expuso la doc-

1. Recogida por el P. Cristóbal de Castro, en su *Varia Historia*, colección de documentos relativos, sobre todo, al Colegio de Alcalá.

2. MONUMENTA, *Borgia*, III, 387-388.

trina del sigilo sacramental, insistiendo en las mismas ideas del P. Ramírez, y al fin, defendió la honra de la Compañía con unas palabras cuyo sentido nos ha conservado el P. Ribadeneira: «Decir que revelan las confesiones es muy gran burla y falsedad; y de la gente que se dice que lo hace es tan buena, que sea yo confundido de Dios, si no es la mejor que yo he tratado en mi vida: y estoy bien informado de esto. Tratadlos, conocedlos, experimentadlos; entrad, entrad, y veréis ser grandísima verdad lo que os digo, y por lo que se aprovechan los que los tratan, lo entenderéis. ¿Con qué satisfaréis a una gente tan santa de un levantamiento tan grande, como es decir que revelan las confesiones? ¡Plegue a Dios que los que lo han predicado no lo paguen en el infierno».[3]

Una interpretación monstruosa habían dado al caso los adversarios de la Compañía en Valladolid, según escribe al P. Laínez el P. Juan Bautista Sánchez: «Ahora se ha divulgado lo de Granada por acá, con vestidura tan diversa de la verdad, que no me maravillo, según es lo que le ofende al demonio y a sus seguidores la Compañía. Porque dicen, que pretendíamos, por este camino de revelación de cómplices, amedrentar poco a poco a los hombres, para que *omnino fugiant confessionem*; y que nuestro diseño es poner al pueblo mal con las religiones, y en especial [poner a éstas mal] con los prelados y obispos, como ya hemos hecho con el señor arzobispo de Granada; para que quedando en sola la Compañía la Iglesia, demos con ella en el suelo. Y que es peor espíritu el della, viendo esto, que el de Lutero; antes, que es el del Antecristo etc., con otras adiciones que va inventando el príncipe de la mentira».[4]

La decidida intervención de Don Pedro Guerrero, la actitud amistosa del Nuncio y la favorable disposición de los Inquisidores, lo mismo en Granada que en Valladolid, contribuyeron de momento a sosegar la tormenta en 1558; y aunque nuevamente, en la primavera de 1559, se dejó sentir algún ramalazo en España y aun en Flandes, como el proceder de la Compañía era sincerísimo con las autoridades eclesiásticas, todo vino por entonces a sosegarse. Véase lo que acerca de todo ello escribía Borja a Laínez, el 23 de abril de 1559: «El P. Ribadeneira me escribió que había vuelto a vivir lo del caso de Granada en Flandes, y también acá ha resucitado. Querría saber el parecer de V. P. acerca dello, porque nos guiásemos con mayor luz. Lo que se ha hecho por nuestra parte es hablar a los señores inquisidores diciendo que nuestra opinión no era la de decir los cómplices, sino la que tienen los doctores; y en esto no había novedad ni opiniones nuevas en la Compañía. Mas, que suplicábamos nos dijesen si *in crimine haeresis* se debía usar aquel medio de no absolver al que no manifestase a el cómplice, porque, aun en aquello, seguiríamos

3. Ribadeneira, *Historia de la Asistencia de España* (MS.), lib. II, c. 10.
4. *Lainii Monumenta*, III, 298.

su mandamiento. Y si les parecía que en ninguna manera se tratase del cómplice aun en aquel caso, que nos lo diesen firmado de su nombre; o si mandaban lo contrario, también; para que pudiésemos satisfacer a los que hablan contra la Compañía en esta materia. Respondieron que ellos estaban informados y muy satisfechos del proceder de la Compañía en esto de las confesiones y en lo demás; y que no curásemos de nadie, sino de hacer nuestro oficio como hasta aquí; que ellos proveerían, haciendo dar avisos y poner silencio a los que en esto hablasen.—Esto fué lo que se respondió, y con ello estamos satisfechos; y así se ha caído todo, que no hay memoria dello por la bondad del Señor».[5]

Un fruto grande sacó el Señor de esta tormenta. No contento con lo que en Granada había hecho, el Arzobispo Guerrero suplicó a Paulo IV que mandase denunciar ante el Santo Oficio a los solicitantes, y que pudiese este tribunal sentenciar en este género de procesos. Valióse para conseguirlo de nuestro P. General, Diego Laínez, a quien escribió por medio de Borja enterándole del negocio, y mandándole, al propio tiempo, un tratado sobre el asunto, de que Laínez mostró gran satisfacción.[6]

Concedió Paulo IV la gracia que se le pedía, aunque limitada a la Inquisición de Granada. Pero, a juicio de Guerrero, tanta necesidad como en Granada había de semejante intervención en toda España «y en partes hay que más», decía en carta de julio de 1559 a Laínez. Por eso suplicaba a Su Santidad que extendiese el Breve a todas las Inquisiciones españolas, como en efecto lo extendió pocos años después Pío IV.[7]

Refiriéndose al resultado de esta intervención de la Inquisición en el asunto, escribía algún tiempo después el B. Avila, en documento hasta la fecha inédito, que habían sido muchas las llagas con esta ocasión descubiertas.

5. Monumenta, *Borgia*, III, 469-470.

6. *Lainii Monumenta*, III, 579.—A 30 de setiembre, escribe a Laínez el P. Juan de Plaza, desde Génova, de vuelta de la primera Congregación General: «Esta escribo para traer a la memoria a V. P. la carta que dijo escribiría al Arzobispo de Granada, la cual, allende de esperar él respuesta de la que escribió a V. P., parece necesaria para darle a entender la satisfacción que V. P. tiene del tratado suyo, que el P. Francisco envió a V. P. sobre las cosas pasadas de las confesiones, etc., y la voluntad que V. P. tiene de llevar adelante este negocio, cuando hobiera oportunidad, con el Summo Pontífice, en remedio de los daños que por esta causa hay en la Iglesia, porque así lo escribió el P. Francisco a Granada y lo ofreció a Su Señoría».

7. Sobre el mismo asunto escribía Borja a Laínez, el 20 de mayo de 1558, desde Valladolid: «Por la copia que con ésta va entenderá V. R. lo que el Señor Arzobispo de Granada predicó sobre aquel caso que escribí. Parece negocio que requiere la mano de Su Santidad. Al P. Bustamante parecía que, ya que S. S. no le pusiese en Inquisición, se había de procurar que fuese de los indispensables y reservados al Tribunal y presencia de S. S. Lo que desto convenga más, se verá mejor allá; porque acá, es, cierto, muy común lepra, y aun pienso que en toda la Iglesia de Dios, por nuestros pecados» (Monumenta, *Borgia*, III, 385).

Los autos de fe de Valladolid en 1559 y los de Sevilla en 1559, 1660 y 1662, debieron de apartar la atención de este asunto, que, al lado del peligro de luteranismo, pudo parecer cosa secundaria.

La práctica discreta y legítima de la doctrina predicada en Granada, ¿no contribuiría en aquella ocasión al descubrimiento de las astucias protestantes?

Otra vez hacia 1572 debió agitarse en varios puntos de España la cuestión general sobre la revelación del cómplice. Desde luego se tuvieron conclusiones sobre la materia en nuestros colegios de Barcelona, de Valencia y de Madrid. La cuestión que entonces principalmente se discutió era, si sola la razón de la integridad de la confesión bastaba para que el penitente pudiera descubrir el cómplice. No faltó quien se escandalizara de esta doctrina y la discusión debía de ser bastante acalorada, puesto que se recogieron firmas de doctores en favor de la sentencia afirmativa. Hasta 26 doctores cita Avellaneda a este propósito en el opúsculo que en seguida estudiaremos. [8]

No era ésta, en realidad, la doctrina que principalmente se discutía por los años de 1587-89, ni la que daba pretexto a los adversarios de la Compañía para alborotar contra ella, propalando nuevamente, que los jesuítas revelaban las confesiones y gobernaban por ellas.

Fué en 1582, cuando algunos Padres Dominicos empezaron a combatir a la Compañía con particular empeño en éste y en otros puntos. Dijérase que algunos de ellos habían tramado una verdadera conjuración contra el Instituto de San Ignacio. [9]

Uno de los cargos que figuran en el Memorial, dado al Nuncio de España en ese año de 1582, está formulado de este modo: «Item, en Granada enseñaron que en la confesión sacramental estaba el penitente obligado a descubrir el cómplice, por los fines que ellos dicen de corrección fraterna o denunciación; y aún duran en esto».

A este cargo respondía el P. Gil González Dávila: «La opinión que en esta parte defiende la Compañía, está amparada por el Santo Oficio de la Inquisición de España y ha pocos días que, de su parte, se nos han hecho gracias mostrando ser muy servidos, con bien del pueblo cristiano y servicio de la fe, de la práctica de los nuestros. Fuera de que muchos autores lo han escrito y probado, aun de esta Orden».

«Item —se añadía en el cargo 13—, algunas personas piensan que entre ellos se hacen visitas de los Prelados, y se saben las culpas de los súbditos, para castigarlas y remediarlas, por vía de confesión sacramental».

8. Pocos años más tarde, hacia 1576, Fray Alonso de la Fuente, a quien tan duramente trató Menéndez y Pelayo (*Heterodoxos*, (1928), V, 230 ss.), propalaba, entre otros disparates, que los *teatinos* «revelaban secretos de confesión».

9. Véase en Astrain, III, lib. II, cap. 3, n. 3, lo que acerca de esto escribió el mismo P. Aquaviva.

«De algunos foragidos nuestros [expulsos de la Compañía], replica Gil González, han tomado ocasión de decir esto los Padres de San Esteban; mas, si nos tienen por católicos y no ignorantes, no sé como pueden creer tal cosa» [10]

Públicamente, en conversaciones y en sermones, empezó a propalar estas enormidades, por lo menos desde 1585 y 1586, Fray Alonso de Avendaño. Así se dice en la querella presentada contra él en 1594 ante el Tribunal de la Inquisición de Madrid en nombre de la Compañía: «En el año 1585 y 86, estando en Guadalajara, en presencia de personas principales y graves», dijo, entre otras cosas, que los PP. de la Compañía, «cuando no tuvieran otro error, sino que se pudiera descubrir las confesiones, era bastante para que los castigasen». Y «en el año de 1587, residiendo en Alcalá y siendo prior de su convento..., dijo que descubrían las confesiones so color de remediar pecados, y que los superiores inmediatos de la Compañía confesaban al Provincial los pecados que sus súbditos les habían confesado a ellos, y después el P. Provincial los castigaba por ello» [11]—Advirtamos aquí que, desde octubre de 1585, el P. Suárez leía Teología en nuestro Colegio de Alcalá.

Pero quien más que nadie calumnió a la Compañía en este particular, fué, como ya se indicó, Fray Juan de Orellana en un tratadillo castellano que se hubo de escribir antes de 1584, si es verdad lo que se dice, que Báñez puso en latín gran parte de él en sus comentarios a la 2-2 publicados ya en 1584, pero que se divulgó principalmente entre los años de 1587 y 1590, lo cual motivó la amplitud dada a esta cuestión por Suárez.

Véase cómo describe este tratado de Orellana el P. Juan de Sigüenza, en un Memorial presentado a Felipe II el verano de 1594. Después de exponer la doctrina que la Compañía enseñaba acerca de la revelación del cómplice «doctrina llana, sana, común y segura —y no se hallará que en las conclusiones o lecciones, ni en pareceres haya sentido alguno de nuestra Compañía otra cosa»— prosigue así el P. Sigüenza: «Pues, el P. Maestro Fray Juan de Orellana, religioso de Santo Domingo, publicó años ha un tratadillo bajo el nombre de *Cuestión Teológica,* sobre esta materia del cómplice, que más es libelo difamatorio de nuestra Compañía; porque, aunque ni él se nombra (por ventura temeroso de ser cogido con falsedad), ni nos nombra, sábese de cierto que es suyo, ni los de su religión lo niegan, y el P. Fray Domingo Báñez puso la sustancia de él en latín, en un libro que en los años pasados imprimió... En este tratado generalmente nos impone [Orellana] que nosotros enseñamos y obligamos, no sólo a descubrir en la confesión cualquier cómplice, sino, más universalmente, todos los delincuentes que los penitentes conocen, para

10. Cita de Astrain, III, lib. II, cap. VI, pp. 317 y 318.
11. Astrain, III, ibidem 349-350.

que nosotros los corrijamos o denunciemos a sus prelados, o amos, o padres, o jueces; por lo cual todos nos temen, y nos apoderamos de los jueces y señores eclesiásticos y seglares: doctrina perniciosa y jamás pensada ni enseñada por alguno de nosotros» (ASTRÁIN, III, 349-359).

III. Escritos de Mariana y de Avellaneda en defensa de la Compañía

Contra este libelo de Orellana escribió el P. Juan de Mariana su *Defensorio en favor de la Compañía,* analizado detenidamente por el P. Astráin (III, libro II, capítulo VII).

No llegó a publicarse el *Defensorio,* aunque los ataques en este terreno del cómplice por los años de 1589 lo estaban reclamando, a juicio de los mismos superiores de Roma.—«Pues lo del cómplice anda tan despierto escribía el P. Aquaviva a Gil González Dávila, me parece que convernà limar, como V. R. dice, y publicar el tratado del P. Mariana. Pero tengo por muy conveniente, añade Aquaviva, que, donde mejor entrare, se ponga en él un capítulo en que se declare, que aquella doctrina no se defiende porque en la Compañía sea práctica ordinaria, que *vere* no se practica, ni queremos que se pratique, sino sólo para que se entienda, que, si algún particular, en algún caso y con algunas circunstancias, lo hubiere hecho o lo hiciere, se entienda que hace lo que muchos y muy graves autores aprueban, y que la doctrina es muy probable y corriente. Y no será malo que el P. Mariana vea también para este punto lo que ha escrito el P. Avellaneda». [12]

El P. Diego de Avellaneda, hombre de gran autoridad en la Compañía por los cargos que desempeñó [13] y de no escasas letras (enseñó teología tres años en el Colegio Romano), había escrito, en efecto, tal vez por encargo de los Superiores, un breve tratado en latín, que vino a publicar en 1594 en Cremona el dominico Fray Pedro Vicecómite, o Visconti, inquisidor

12. Arch. Rom. S. I., Epist. gen., Cast. 1588-1603: 31 de octubre de 1589. Inédita.

13. Merece copiarse aquí la breve nota que de su vida se da en la *Biblioteca de Escritores de la C. de J. pertenecientes a la antigua Asistencia de España*: «Avellaneda, Diego de.—Nació en Granada, el año 1523, y, siendo ya sacerdote, Doctor en Filosofía y Teología y Catedrático de Vísperas de la Universidad de Osuna, entró en la Provincia de Andalucía, el 6 de febrero de 1556. Apenas terminado el noviciado, asistió de vocal a la 1.ª Congregación General en Roma. En esta ciudad, en el Colegio Romano, enseñó tres años Teología, haciendo la Profesión de cuatro votos el 14 de abril de 1560. Vuelto a España fué Rector del Colegio de Sevilla, de donde le mandó Felipe II, primeramente a Alemania de consejero de su embajador el Marqués de Almazán, y después a Francia, de confesor de su hija la Archiduquesa Isabel, casada con Carlos IX. Más adelante, fué nombrado Provincial de la Provincia de Andalucía, Visitador de la de Castilla, y en 1590 de las de Nueva España y el Perú, cargos que desempeñó con singular prudencia y aceptación, como igualmente el de Rector del Colegio de Madrid y Prepósito de la Casa Profesa de Toledo, en la cual murió el 2 de marzo de 1598).

en aquella ciudad con el título *Quaestio Theologica de complice revelando vel ne, in confessione sacramentali.* En el mismo título se califica la cuestión de «*perquam necessaria, et utilis; difficillima quidem ac subtilissima; mirabili tamen ordine conserta ac distincta, maximaque resolutione decisa: ubi pro utraque parte, omnium doctissimorum theologorum, tam modernorum quam antiquorum opiniones adducuntur; unde nihil amplius super hac materia quaeri, vel desiderari possit.* También de este opúsculo de Avellaneda habló brevemente el P. Astráin. Nosotros debemos hablar más largamente de él, porque, como se verá, está íntimamente relacionado con el manuscrito que publicamos.

No se apropia Visconti el opúsculo de Avellaneda: se limita a presentarse como editor. Del autor sólo escribe en la dedicatoria al Cardenal Alejandrino estas palabras: «Etsi ex humilitate auctor nomen suum tacuit, scimus quidem eius doctrinam clarissimam et manifestissimam, et ex sapientiae Dominicanae fonte emanasse». Sólo en el sentido de que la doctrina era conforme a los principios de Santo Tomás, pudo decir Visconti estas últimas palabras. Por lo demás, sabía él, que el autor era un jesuíta, y aun cómo se llamaba ese jesuíta.

Cómo vino ese opúsculo a manos del Inquisidor de Cremona, nos lo dice el P. Francisco Antonio en su *Historia manuscrita de la Provincia de Toledo,* al mismo tiempo que nos descubre el nombre del autor y la fecha de composición. «El año de 1587, se lee en dicha Historia, el P. Doctor Diego de Avellaneda, que había acabado de ser Rector del Colegio de Madrid..., en un tratado muy docto, trató a la larga este caso de descubrir el cómplice, y dióle al Illustrísimo Cardenal Don Gaspar de Quiroga, Arzobispo de Toledo, y Inquisidor General de España. Y dió otro al Reverendísimo Sr. D. César Especiano, Nuncio Apostólico en España, y Obispo que entonces era de Novara, y después lo fué de Cremona. Estimó mucho el Nuncio este trabajo, y, vuelto a Italia, dióle a un Reverendo Padre Fray Pedro Vicecómite, de la Orden de Santo Domingo, muy gran letrado y religioso, y que era Inquisidor de Cremona, el cual le hizo luego imprimir en aquella ciudad, dedicándolo al Cardenal Alejandrino...» [14] Según el P. Zaccaría (*Suplemento* a la *Teología Moral del P. Lacroix*) el Nuncio había indicado a Visconti el nombre del autor.

No creemos que deba tomarse a la letra la fecha de 1587 que se acaba de indicar. Acaso el cuerpo del opúsculo se compuso ese año; pero hay en él dos capítulos, el X y el XI, en que se recogen firmas de doctores a favor de la doctrina expuesta, en que la última, de Fray Luis de León, es de 9 de marzo de 1590. Una carta del P. Aquaviva a Gil González, fecha a 19 de febrero de dicho año, que supone otra u otras en igual sentido,

14. Uriarte, *Anónimos y Seudónimos,* III, 414.—Hemos hallado un ejemplar de este opúsculo, que debe de ser raro, en la Universidad de Salamanca.

explica estas adiciones. Según parece, la cuestión agitada se había llevado de uno u otro modo, si no a Roma, a la Inquisición española. Por eso escribe el P. Aquaviva: «Necesario es que haya diligencia en sacar firmas para lo del Cómplice, porque claramente dijo el Cardenal de Toledo a un personaje, que la parte contraria hacía cuanto podía y metía fuego; y que el remedio era firmas de doctores en contrario. Creo que V. R. habrá puesto en eso la diligencia necesaria».[15]

Sin duda la había puesto Gil González, y fruto de ella son los capítulos X y XI del opúsculo de Avellaneda. Tiene cierto interés histórico lo que se dice en la introducción de esos capítulos, tanto más que pudiera haber intervenido Suárez en la redacción de la conclusión, para la que se recogieron esas firmas, pues estaba entonces en Alcalá.

> «Visum est, se dice al principio del capítulo X, adjicere ad praedictas tres quaestiones sequens caput, in quo referuntur judicia doctissimorum hominum, cum suis ipsorum subscriptionibus ac signis, quae dederunt consulti de veritate et probabilitate conclusionis quae diputabatur in Universitate Complutensi, et quae continet tres illos casus quos resolvimus in tribus praecedentibus quaestionibus.

La consulta se proponía en estos términos:

> «Aprilis mense, anni 89, in quadam Hispaniae Universitate, haec proponebatur conclusio publice disputanda:
>
> Propria materia sigilli sunt peccata tam mortalia quam venialia; consequenter vero, peccatorum circumstantiae et complicis persona, quae, propter propriam utilitatem, in confessione revelari potest, et simpliciter explicari debet quando ad confessionis integritatem servandam necessarium sit; propter utilitatem vero vel correctionem complicis, non est intrinsece malum personam eius in confessione declarare; dummodo prudenter id fiat, et confessori ad correctionem faciendam facultas a poenitente concedatur; sine illius enim consensu, uti non potest confessor scientia in confessione acquisita, in alicuius utilitatem, si minimum revelationis periculum intercedere posse rationabiliter timeatur.
>
> Iam in dubium vertitur: Utrum quicquam sit in hac conclusione, quod attinet ad personam complicis, de quo tamquam de doctrina minus vel sana vel secura possit ambigi?» (pág. 32-33).

Cópianse a continuación los dictámenes favorables, con sus firmas respectivas, de 34 doctores: 6 de Toledo; 15 de Alcalá, tres de ellos del Colegio de San Bernardo (cistercienses); 4 de Avila, entre ellos uno franciscano y otro carmelita; 2 de Salamanca; 7 de Valencia.

15. Arch. Rom. S. I., ibid. 19 de Febrero, 1590. Inédita.

No es firmante de Salamanca el Doctor Martín de Fúas, catedrático de aquella Universidad; pero debe constar aquí, que había enseñado esta doctrina en su libro *De arte et modo audiendi confessiones,* del cual dice el P. Avellaneda en el cap. IV: «Hic liber auctoritate Inquisitorum Vallisoleti fuit mandatus impressioni, et prius approbatus, (praemisso etiam juramento) per doctissimos viros Fratres Franciscum de Victoria et Dominicum de Soto». De ello dió fe el notario apostólico Lope Allende.

Todavía en el capítulo XI consigna el autor del opúsculo 28 firmas, relativas a la declaración del cómplice cuando el hacerla es necesario para la integridad de la confesión. Se recogieron esas firmas, el año 1573, con ocasión de una conclusión defendida el año anterior, 1572, en nuestro colegio de Madrid, de que alguien se escandalizó. [16]

Entre los autores favorables se citan Mancio, Barriovero, Vicente Barrón, Esteban de Enconcia, también dominico, que dice haber asistido a la defensa de esta doctrina en Barcelona, el Mercedario Pedro Juan de Tárrega que la oyó defender en Valencia, y el doctor Stebiz que asistió el año 1572 a las conclusiones del Colegio de Madrid. Al fin se consigna el parecer de Fray Luis de León, aunque firmado en 9 de marzo de 1590.

Dice así:

> «In eo quod dubitatur, utrum poenitens, quando ad integritatem confessionis necessarium est, complicem manifestare possit et debeat id in confessione facere ipsi confessario; aio, esse opinionem communem dicere quod id possit ac debeat, idque sine periculo doceri posse. Salmanticae, 9 Martii 1590.—Fr. Ludovicus de León».

Relación más inmediata con el manuscrito que publicamos tiene el cuerpo del opúsculo de Avellaneda, tanto que, en buena parte, no es sino copia del de Suárez.

En tres cuestiones divide el P. Avellaneda la materia:

Primera: *An teneatur poenitens circumstantiam peccati necessariam in*

16. La conclusión decía: «Si poenitens non potest satis exprimere peccatum suum, nisi revelet complicem, debet illum revelare. Haec autem propositio eisdem verbis a Caietano, 1.° tomo, opusc., traditur».—La proposición se interpretaba en el sentido, no de que el penitente revelara al cómplice por su nombre, sino de que, al confesarse, tuviera que dar tales señas, que el confesor viniera en conocimiento de él.—«Aderant multi viri graves et docti his theologicis disputationibus, inter quos adfuit etiam quidam, cui ea doctrina scandalo et offensioni fuit: quapropter quaesitum est a Doctoribus ex insignioribus qui Theologiam et Ius Canonicum Salmanticae, Compluti et Toleti profitebantur. Primo vero quaesitum est: An ex hac doctrina vel ex modo illam interpretandi, merito quisquam scandalizari potuerit. Secundo vero: An temeritatis macula notandus sit, qui non ignorantia suffragetur, cum praedicta doctrina sit Divi Bernardi, S. Thomae, S. Bonaventurae, S. Antonini, Alensis, Durandi, Richardi et antiquorum fere omnium et neotericorum Doctorum: videtur enim temerarius esse, utpote qui, in materia sacramentorum, contra communem Sanctorum et Doctorum sententiam taliter opinetur.»

confessione explicare, cum id facere non potest sine tertiae personae manifestatione.—El autor sostiene la afirmativa, que prueba, en el capítulo I por autoridades, y en el segundo por razones: en el tercero refuta los argumentos de la sentencia negativa. (Págs. 1-15).

Segunda cuestión: *An ob ipsius poenitentis necessitatem vel utilitatem, liceat in confessione ipsa complicem explicare.*—Después de exponer en el cap. IV el estado de la cuestión y las dos sentencias, prueba la afirmativa en el V «textibus, rationibus et exemplis» y resuelve en el VI las dificultades contrarias. (Págs. 16-29).

Tercera cuestión: «*quae in hac complicis materia maxime controversa est: Utrum liceat poenitenti, in confessione sua, peccatum tertiae personae revelare, non solum quando id ad integritatem confessionis necessarium est, aut cum ad curandam animam ipsius poenitentis expedit; sed etiam ob solam utilitatem ipsius tertiae personae, ad impediendum aliquod ipsius malum, per viam correctionis faciendae ab ipso confessario, ex licentia ipsius poenitentis*». También aquí, después de precisar bien el estado de la cuestión y de exponer las razones en favor de la sentencia negativa en el capítulo VII, prueba la afirmativa en el VIII, y responde a los argumentos contrarios en el IX.

IV. El opúsculo de Avellaneda es en gran parte copia de la lectura de Suárez

En esta tercera cuestión, que es la que principalmente trata Suárez en el opúsculo que publicamos, Avellaneda coincide con el Doctor Eximio, no sólo en el desarrollo general del asunto, sino en gran parte de la expresión literal. ¿Quién copia a quién? Indudablemente Avellaneda a Suárez.

Ante todo, es manifiesto que Suárez aprovecha el opúsculo que ahora editamos como suyo, incorporándolo, a veces casi a la letra, en la sección IV, disputa XXXIV, sobre el sacramento de la Penitencia; lo cual no hiciera si en él hubiera copiado a Avellaneda, cuyo librito ya entonces corría impreso.

Pero en el mismo opúsculo «Quaestio Theologica» hay un indicio manifiesto de que Avellaneda conoce y copia el escrito de Suárez. En la página 33 escribe Avellaneda: «Dicunt ulterius talem licentiam [datam confessori] esse involuntariam, quia poenitens non nisi deceptus a confessore, et propter ignorantiam, illam praebet.—Y responde: Sed hoc, certe, *ut quidam Magister ait,* non est de iure argumentari, sed temere de facto judicare». Véase ahora lo que se dice en nuestro manuscrito, fol. 7v: «Dicunt hanc licentiam esse involuntariam, quia poenitens non nisi deceptus a confessore et propter ignorantiam, illam dat.—Sed hoc non est de iure

argumentari, sed temere iudicare de facto». Según eso el Maestro citado por Avellaneda es Suárez. No se puede pensar en un tercero a quien copien el opúsculo de Avellaneda y el manuscrito que hoy publicamos. Siempre subsiste el argumento de que Suárez declaró suyo nuestro manuscrito al incorporarle en su tratado de Penitencia.

Y era natural que Avellaneda acudiera a Suárez. Avellaneda estaba alejado de la enseñanza hacía muchos años; acababa de ser Rector de Madrid. Suárez en cambio explicaba entonces Teología en Alcalá; y precisamente en 1588, según nos dice él, leyó la materia del sacramento de Penitencia. Si concedemos que el opúsculo de Avellaneda se compuso en 1587, bien puede suponerse que ya para entonces tenía Suárez redactadas sus lecturas. Ni sería absurdo suponer que Avellaneda, para redactar su trabajo, se trasladara de Madrid a Alcalá y consultara sobre la cuestión al mismo Suárez, o que éste, preguntado por carta, le hubiera remitido sus cartapacios.

V. El tratado de Báñez sobre la cuestión

Como quiera que esto sea, en esa parte del opúsculo de Avellaneda y en el escrito de Suárez, el autor tiene ante los ojos como principal adversario a Fray Domingo Báñez. Suárez le cita por su nombre, lo mismo en el manuscrito de Salamanca que en su tratado de Penitencia.

He aquí las líneas fundamentales del escrito del célebre Dominico.

Trata de propósito el asunto en sus Comentarios a la 2-2 (Salamanca, 1584), por vía de apéndice a la cuestión 33, *De correctione fraterna*:

> «Post tractatum de correctione fraterna, dice, visum est mihi, non modicum utilitatis theologis accesurum, si quaestionem singularem, nostrisque temporibus valde utilem, disputavero ac definiero, circa modum quem, ex vi praecepti correctionis fraternae, tenetur confessarius erga poenitentem et personam complicis, cum qua poenitens peccavit, observare».
>
> «Dubitatur ergo, octavo, in ordine huius comentarii (art. VIII), an ex vi praecepti correctionis fraternae teneatur confessarius obligare poenitentem ut sibi revelet personam complicis cum quo poenitens peccavit; vel etiam personam alterius cuius peccati obiter in confessione poenitentis notitiam accepit» (Col. 1270).

Como se ve, Báñez plantea la cuestión desde un punto de vista algo distinto que Avellaneda y Suárez. Estos preguntan: ¿Puede y aun debe, a veces, el penitente declarar el cómplice? Báñez dice: ¿Debe el confesor obligar al penitente a revelar el cómplice, y precisamente al confesor? Indudablemente hay casos en que existe esta obligación; pero la cuestión la trata Suárez más en general. En el fondo, lo que principalmente interesa saber

es, y eso es lo que directamente examina Suárez, si el confesor puede hacer uso de la ciencia adquirida en la confesión.

Expuestos brevemente los argumentos en pro y en contra, sigue diciendo Báñez:

> «Prima huius difficultatis solutio in tres partes claritatis gratia distinguenda a nobis est. In prima parte ostendemus non esse medium detegere personam complicis in confessione sacramentali ad correctionem vel denuntiationem, vel communitatis gubernationem. In secunda parte, referentur inconvenientia maxima et multa quae occasione et usu oppositae doctrinae evenire possunt. In tertia parte, ostendetur quod usus contrariae doctrinae sit iniurius sacramento Poenitentiae.

Antes de entrar en las pruebas de la primera parte fija Báñez estos dos fundamentos:

> «Primum fundamentum sit, licitum esse secundum communem sententiam poenitenti, alieni peccati mentionem facere in sua confessione, quando aliter non potest proprii peccati speciem et gravitatem confiteri.
>
> »Secundum fundamentum sit, quod quamvis sigillum confessionis non se extendat directe nisi ad illa quae directe sunt materia confessionis sacramentalis, nihilominus indirecte etiam se extendit ad omnia illa quae si explicentur, manifestari potest persona peccatoris».

Trata en seguida en esta primera parte de probar que la confesión no es medio proporcionado a la corrección fraterna, etc.

En la segunda expone los inconvenientes que, a su juicio, se siguen del uso de la opinión contraria. Aquí debe de ser donde principalmente se inspira en el folleto de Orellana, por ejemplo en este párrafo:

> «Sextum inconveniens: Sequeretur enim quod esset licitum ut, in aliqua religione, praelati in suis visitationibus, ad reformandos mores subditorum et componendam pacem et tranquillitatem suae comunitatis, licite uterentur hoc medio, ut in sacramentali confessione subditorum delicta cognoscerent, non solum ipsorum poenitentium, sed etiam aliorum quorum delicta ex aliorum confessionibus cognoscant» (col. 1282). Esta era una de las calumnias que los contrarios y algunos expulsos achacaban a la Compañía.

Tercera parte:

> «In hac tertia parte visum est operae pretium ad perfectam veritatis decisionem ostendere, quam multipliciter nostris conclusionibus contraria doctrina poenitentiae sacramento iniuriose adversetur. Idque tribus de causis capitalibus manifestabitur. Prima

causa desumitur ex novitate doctrinae. Secunda, ex periculoso contemptu sacri secreti confessionis: unde homines a frequenti et necessario huius sacramenti usu deterret. Tertia causa desumitur, quoniam ea doctrina spirituale forum huius sacramenti foro exteriori ecclesiastico vel civili indigne subicit».

Dijérase que Báñez vacila a veces en admitir todas las conclusiones que de sus afirmaciones se derivan y aun que duda de algunas de sus afirmaciones fundamentales, como ya se lo advierte Suárez. Parece estar influído por la idea de que se abusa frecuentemente de la teoría contraria. Pero, en realidad, él mismo viene a admitir en la práctica, fuera de la confesión, las conclusiones principales de los adversarios. Véase por ejemplo, lo que, por modo de corolario, escribe casi al fin de su tratado:

«Colligamus ex praedictis per modum corolarii, quod nunquam est licitum poenitenti tertiam personam delinquentem in sacramentali confessione sacerdoti detegere ad finem correctionis fraternae vel denuntiationem iudicialem vel ad bonam gubernationem communitatis; si quidem ostendimus in tribus primis conclusionibus talem manifestationem non esse medium proportionatum, aut efficax, sed potius perniciosum.—Erit tamen licitum —añade— in aliquo raro casu, ut sacerdos inquirat a poenitente id quod ipse tenetur facere, ut tertiae personae delinquentis aperiat delictum sibi extra confessionem sacramentalem: hoc est, non sub sigillo confessionis, quando ipse poenitens per se ipsum, neque per aliam tertiam personam, potest ad correctionem procedere vel denuntiationem aut boni communis conservationem».

Esto mismo es lo que decían los jesuítas que se podía hacer *con licencia del penitente,* lo que equivale a saber las cosas fuera de confesión, como más abajo viene a decir el mismo Báñez:

Nunca ni por nada se puede quebrantar el sigilo; en eso convienen todos:

«Nihilominus, añade Báñez, *de ipsius poenitentis facultate* licitum esse confessario de eisdem rebus quas alias sub sigillo confessionis acceperat cum aliis sermonem facere. Quoniam tunc, eo ipso quod poenitens talem facultatem facit confessario, extrahit res illas a secreto sigilli, et confessor aliunde illam notitiam habet».

Este escrito de Báñez es, como decimos, el que Suárez tiene ante los ojos, al tratar la cuestión propuesta.

VI. La lectura de Suárez (1587-1588) comparada con la redacción del Tratado de Penitencia editado en 1602

No tuvo Suárez, como Avellaneda, encargo de escribir en defensa de la opinión y la práctica de la Compañía. Le sale al paso la cuestión en el tratado del sacramento de la Penitencia, al tratar del sigilo, y por la actualidad que entonces alcanzaba, la trata con alguna extensión.

Empieza, como ya dijimos, recordando las circunstancias históricas. En seguida, después de establecer unos cuantos puntos en que todos deben convenir, fija bien el punto de la controversia, con estas palabras:

> «His ergo positis, punctum controversiae est, an propter iustam et rationabilem causam, pertinentem, vel ad bonum ipsius poenitentis, vel, quod magis controversum est, ad correctionem ipsius complicis, vel impediendum peccatum eius aut grave malum quod ex illo timetur, possit poenitens hanc licentiam dare et confessor illa uti, quando ex usu scientiae confessionis timeri potest revelatio complicis».

En lo cual, advierte Suárez, pueden preguntarse muchas cosas: Primera: si eso es lícito; 2, si es conveniente; 3, si a veces es obligatorio; 4, si puede el confesor, por esta causa, inquirir la persona del cómplice; 5, si puede obligar al penitente a revelarla negándole la absolución si no accede a ello, y 6, en fin, si puede haber algún caso en que, por no darse revelación ni directa ni indirecta, puede hacerse esto sin licencia del penitente.

El punto principal es, sin duda el primero, si es lícito. Tres casos considera Suárez: 1.°, cuando se trata del bien del penitente; 2.°, cuando no hay peligro ninguno de revelación, ni directa ni indirecta; 3.°, que es el más difícil y controvertido, cuando se hace para la corrección de otra persona.

Cada una de estas partes se examina y se prueba por autoridades y por razones intrínsecas.

Después, se resuelven los argumentos contrarios.

Según se ofrece oportunidad, se va respondiendo a las seis preguntas propuestas al principio. En nuestra edición es muy fácil seguir todo el desarrollo.

La cuestión se trata con la solidez y la serenidad características en Suárez.

Por de pronto, como es costumbre suya, expone los argumentos de los contrarios con toda la fuerza que pueden tener. Muestra gran conocimiento de los autores que han tratado la materia, y los cita con gran precisión, como quien los ha compulsado. Las pruebas propias se apuntan y desenvuelven con resolución y energía, y la misma se muestra en

la solución de los argumentos contrarios. La exposición un tanto minuciosa de algunos ejemplos aclaratorios, indica, por sí sola, que se trata de un trabajo hecho para la clase; y lo mismo se diga de algunas alusiones personales, y de ciertas expresiones un tanto vivas, como aquélla, no ciertamente injusta: «*Sed hoc non est iure argumentari, sed temere iudicare de facto*». Y aquella otra, no menos justificada, a esta instancia: *Sed urgent, tandem, quia si cum hac facultate liceret corrigere, etiam sine illa liceret, quia supponitur illud medium esse proportionatum*»—«Sed mirum est, replica Suárez, doctos viros uti his argumentis: cui enim non constet numquam licere revelare confessionem propter ullum finem sine licentia poenitentis, et cum illa licere propter honestam causam?»—Y acaso la más fuerte de todas, al empezar la refutación del primer argumento, a saber, que la confesión no es medio proporcionado para la corrección fraterna: «Primum ergo argumentum quattuor, ut minimum, defectus graves committit». No de forma, claro está; pero, al fin, cuatro defectos.

Todas estas expresiones han desaparecido, naturalmente, en el tratado de Poenitentia, editado personalmente por Suárez en 1602.

Vamos a comparar brevemente esta redacción definitiva, reproducida en el tomo 22 de la edición de Vives (1861) con la lectura de clase que hoy publicamos.

La coincidencia se halla al tratar del sigilo, al que dedica Suárez dos disputaciones, la 33 y la 34. «De quo, dice en la 33, in hac disputatione dicemus, quatenus ad personam poenitentis refertur; in sequenti vero, quatenus aliquando spectat ad tertiam personam, seu complicem, id est, socium criminis».

Ocho secciones comprende la disputa 33:

I. Quo iure et in quo gradu teneatur confessor servare secretum confessionis.

II. Ex qua confesione oriatur hoc sigillum.

III. In quam materiam proprie cadat hoc sigillum.

IV. Quas personas obliget hoc praeceptum.

V. An possit confessor loqui de rebus in confessione auditis cum ipso poenitente, vel de licentia eius.

VI. Quomodo servandum sit hoc secretum et interrogationibus respondendum.

VII. An liceat aliquis usus notitiae comparatae in confessione, et quo modo.

VIII. Quae poena propter fractionem sigilli incurratur.

Como se ve, se relacionan ya con nuestra cuestión las secciones V y VII. En la V, después de probar que, sin licencia del penitente, no se puede hablar, ni aun con él, de lo oído en confesión, sostiene la opinión que

llama común y verdadera, de que, con permiso del penitente, sí que se puede hablar. En contra de ella, cita aquí (n. 5) algunos autores a que hace alusión, después, en la disputa 34, sección IV, n. 3 y también en nuestro manuscrito. Es interesante la advertencia que hace en el número 4:

> «Circa secundum punctum, de locutione cum facultate poenitentis, duo sunt distinguenda, quae ab auctoribus confunduntur. Aliud enim est, quod poenitens res semel dictas in confessione, iterum extra confessionem dicat. Aliud vero quod, servato eodem sigillo et eadem scientia, det facultatem loquendi ex illa. Primum non videtur posse cadere sub dubium, quia poenitens est dominus suae famae et scientiae; potest ergo illam communicare prout voluerit; ergo, sicut ante confessionem poterat extra confessionem dicere, ita et post confessionem. Dicit Durandus necessarium esse ut omnia singillatim repetat, nulla facta mentione confessionis. Sed non existimo esse necessarium; unico enim verbo dicere potest: Omnia quae in confessione dixi, extra confessionem sint dicta. Quia illud unum verbum, hic et nunc, sufficienter significat omnia; sicut in superioribus, e contrario, dicebamus, posse aliquem uno verbo plura confiteri simili modo».

Más directamente todavía se relaciona con nuestra cuestión la sección VII. En ella Suárez propone la doctrina de la Compañía, que es la doctrina común y verdadera, con toda precisión y al mismo tiempo con la mayor escrupulosidad. Dos reglas fundamentales establece:

> Primera: Usus huius notitiae cum morali periculo revelationis directae vel indirectae, numquam est licitus. Haec [regula] constat ex sectione praecedenti, ubi aliqua exempla posita sunt. Aliud vulgare est de superiore qui audit confessionem subditi; nam, ex vi illius, non potest ita illum gubernare, ut alii possint suspicari peccatum illius, neque in specie, neque etiam in genere, ut auferendo ministerium aliquod, vel mutando locum» (sect. II, n. 2).
>
> «Secunda regula est: quando ex usu confessionis nulla sequitur indirecta revelatio, nec morale periculum eius, non est semper malus talis usus; immo poterit esse saepe honestus et licitus, nisi specialiter prohibetur. Et ratio est, quia illa actio non est contra sigillum, quandoquidem non est contra secretum. Neque ex alio capite habet intrinsecam malitiiam; nam licet illa scientia sit sacra et comparata ex ministerio quodammodo divino, tamen uti licet rebus sacris in commodum proprium, vel proximi, quando alias nullam contienent indecentiam.—Quod hic posse accidere, facile patet exemplis» (sec. VII, n. 9).

Las palabras: *Nisi specialiter prohibetur,* se refieren, como advierte el mismo Suárez, al decreto de Clemente VIII sobre los reservados para religiosos, en cuyo número 4 se dice:

> «Tam superiores pro tempore existentes quam confessarii qui

postea ad superioratus gradum fuerint promoti, caveant diligentissime ne ea notitia quam de aliorum peccatis in confessione habuerunt, ad exteriorem gubernationem utantur».

Todavía exige Suárez dos requisitos para el uso debido de la ciencia adquirida en confesión:

«scilicet, ut fiat sine injusto gravamine poenitentis, et ob aliquam gravem causam seu utilitatem» (n. 10).

La disputa 34 trata «De secreto servando circa personam complicis, seu sociae criminis»—«Dicemus ...prius quando et quomodo revelari possit a poenitente persona complicis; deinde sub quo secreto servari debeat peccatum eius a confessore, et quando possit ea scientia uti».

Tiene cuatro secciones:

I. An liceat poenitenti personam et peccatum complicis in confessione aperire.

II. Utrum liceat poenitenti revelare personam complicis in particulari propter solam integritatem suae confessionis.

III. Utrum teneatur confessor servare sub sigillo peccatum complicis, et non uti illa scientia, etiam in bonum poenitentis, sine licentia eius.

IV. Utrum liceat confessori uti notitia confessionis, de licentia poenitentis, ad corrigendum complicem, vel impediendum eius delictum, in bonum aliorum.

Como se ve, esta última parte es sobre todo la que coincide con la cuestión tratada en nuestro manuscrito; aunque también se trata indirectamente en él la segunda sección, y se supone, o se toca de paso la de la III.—La sección II, la trata Suárez, en el *De Poenitentia*, con especial atención y profundidad. Dos sentencias: 1.ª, nec teneri nec licere; 2.ª licere et teneri integre confiteri explicando personam complicis si necesse sit. Es la del autor.

«Primum, ergo, asserimus licere.

Y queriendo explicar las cosas de raíz, como a él le gusta, escribe:

«Ut autem proprium fundamentum huius rei intelligatur, et iuxta illud explicatae [aliorum] rationes adductae robur accipiant, advertendum est, quod supra ex D. Thoma notavimus: non semper esse intrinsice malum nec contra legem naturalem peccatum proximi occultum alteri dicere, sed tunc solum quando rationalibi sine causa id fit, aut ex intentione infamandi proximum: nam si haec intentio desit et alioqui intercedat sufficiens causa, detractio erit materialis, non formalis, quae per se non est mala nec iure naturae prohibita».

«En nuestro caso se supone la recta intención. Y que haya justa causa se prueba por la ley de la confesión:

> Primo ex natura justi judicii: secundo ex reverentia debita sacramento; tertio ex utilitate poenitentis. Corolarios: 1.° Licere poenitenti aliquando aperire complicem. 2.° Teneri aliquando. 3.° Hoc procedere etiam in confessione voluntaria».

También en la sección tercera, al estudiar si el confesor puede o no hacer uso de la noticia acerca del cómplice, en bien del penitente, aun sin pedir permiso al cómplice, procura llegar a la raíz de la cuestión, sobre todo al deshacer la razón de que, en ese uso, «res superioris ordinis, videlicet sacramentalis confessio, ordinetur ad res inferioris ordinis, vel certe ordinetur ad finem ad quem non fuit instituta; utrumque autem videtur esse contra debitum ordinem et comtra religionem debitam sacramento». Para deshacer esta dificultad, distingue Suárez tres cosas: la confesión sacramental, la noticia que en ella se adquiere y el uso de esa noticia. Salvado el fin propio y primario de la confesión, «non est malum huic fini alium adjungere, qui interdum potest esse eiusdem ordinis, id est spiritualis...; interdum vero potest esse ordinis inferioris, id est temporalis... Notitia vero confessionis, licet per relationem ad confessionem sit quid sacrum, tamen in se est quaedam humana et naturalis cognitio... Huius autem notitiae usus «jam non est proprie res superioris ordinis, quia nec est sacramentum, nec pars sacramenti; sed est consilium aliquod, vel petitio humana, vel aliquid simile, procedens ex notitia comparata per sacramentum, de licentia eius, qui potest eam dare». Corolario: «Ex his ergo aperte constat, sive a principio confessio fiat propter illum finem extrinsecum, sive postea tantum superaddatur, extendendo de licentia poenitentis notitiam in confessione acceptam ad alium usum bonum, et ad utilitaten honestam ordinatum, nihil malitiae vel deordinationis esse in tali actu, neque aliquam iniuriam propterea fieri sacramento, vel alicui personae, ut satis declaratum est. Atque hoc confirmat quotidianus usus virorum prudentum et piorum confessorum...» (Disp. 34, sect. III, n. 12). Brevemente apunta en nuestro Ms. n. 13, la misma solución que aquí se da.

En la sección IV, se plantea el mismo problema que en nuestro manuscrito: «Utrum liceat confessori uti notitia confessionis de licentia poenitentis ad corrigendum complicem vel impediendum eius delictum, in bonum aliorum». Con razón dice Suárez que esta cuestión puede parecer resuelta en la sección anterior. «Tamen, añade, quia, his temporibus specialiter controversa fuit, necessarium est aliquid de ea in specie dicere. Aliquibus enim inordinata maxime res haec visa est, et communi bono ac sacramento contraria». Al pie en la edición de Vives se cita: Dominicus Bannes, 2-2- quaest., 33, in fine.

Brevemente, pero con toda su fuerza, expone los argumentos en que se apoya este sentir; precisa un poco más y completa los autores de una y otra sentencia, y entrando a apoyar la afirmativa emplea este comprensivo argumento: «Fundamentum esto, quia uti notitia confessionis ex licentia poenitentis ad corrigendum complicem non est actio mala quia prohibita; neque etiam est prohibita quia mala; et ideo nihil obstat, quominus aliquando honeste fieri possit». En efecto, no hay ninguna ley positiva que eso prohiba. Y en sí misma la acción no es, ni contra la religión, ni contra la justicia, ni contra la caridad, únicas virtudes que parece pudieran entrar en juego. Se prueba esto positivamente y luego se destruyen los fundamentos de la sentencia contraria. Aquí es donde, a propósito de la improporción o no proporción alegada por Báñez, emplea Suárez las palabras que se citaron al principio de la Introducción, como prueba de que es uno mismo el autor del tratado de la Penitencia y de nuestro manuscrito. Nótese, sin embargo, la mayor delicadeza, por la mayor impersonalidad, con que en la redacción de 1602 se procede.

Todavía, como gran moralista práctico, añade Suárez esta doble observación: «Duo autem notatione digna in praesenti puncto oscurrunt. Unum est aliud esse loqui de poenitente, aliud de confessore ordinante confessionem poenitentis ad correctionem alterius». Y expone a continuación lo que en la práctica se requiere, tanto de parte del penitente, como de parte del confesor. Lo otro que se ha de advertir es: «aliud esse poenitentem licite posse uti industria confessoris ad complicem emendandum media correctione; aliud vero ad hoc teneri; nam illud saepius, hoc rarius contingit, quia plures circumstantias concurrere necesse est ut talis obligatio requiratur». Expone las circunstancias que para lo uno y para lo otro han de concurrir; y añade que, proporcionalmente se ha de decir lo mismo respecto del confesor: cuándo le es lícito y cuándo está obligado.

Por fin se destruye el segundo fundamento de la opinión contraria. «Secundo dicebatur improportionatum hoc medium ad corrigendum, quia non sit fundatum in certa scientia peccati proximi». «Veruntamen, responde Suárez, si sensus sit correctionem fraternam numquam prudenter et proportionate fieri ex fide humana et per relationem alicujus fide digni, est id manifeste falsum et contra communem sententiam omnium et expressam Divi Augustini serm. 16 de Verbis Domini. Si vero sit sensus notitiam comparatam per confessionem esse minus efficacem ad correctionem quam extra confessionem ab eadem persona praestitam, gratis et sine ulla ratione id dicitur; nam potius, propter reverentiam debitam confessioni, quod in ea dicitur, ceteris paribus, fit credibilius quam extra illam».

Se podría llegar según eso a la denunciación judicial por medio de

la confesión.—Responde Suárez: Aunque eso no se pueda, no por eso se habría de desistir de la corrección, «nam correctio non est tantum bona in ordine ad denuntiationem, sed per se potest esse utilis vel necessaria propter fructum quem ipsa afferre potest. Deinde assero denuntiationem paternam etiam per hanc viam habere locum, dummodo licentia poenitentis ad eam expresse extendatur... At vero ad denuntiationem iudicialem numquam potest per hanc viam procedi, quia forum illud publicum est et longe diversae rationis multaque in denuntiatore requiruntur quae per viam confessionis repugnant, ut per se clarum est».

Apenas da idea este resumen del orden con que la cuestión propuesta se desenvuelve en el tratado *De Poenitentia,* no ya de la profundidad del discurso y de la riqueza de observación psicológica y moral.

Como se podía prever, respecto del manuscrito que publicamos, el tratado impreso gana en el fondo y en la forma: la materia se trata más plenamente; se completan algunas referencias de autores; sobre todo se va siempre más a la raíz de las cosas. La forma gana en concisión, serenidad y armonía.

Nos dice este caso particular que, al preparar sus lecturas de clase para la imprenta, Suárez las refunde y las realza. Así debía ser. No habían sido infecundos los nuevos laboriosos años de magisterio. Y si en Alcalá, cuando leía, tenía ante los ojos unos pocos discípulos y una Universidad, todo lo docta que se quiera, al preparar la edición en Lisboa, sabe que sus libros son esperados por todo el mundo sabio y que han de leerlos todos los siglos.

VII. Dos palabras acerca de nuestra edición

Todo lo que tiene de inteligente y escrupulosa la copia del tratado sobre la ciencia de los futuribles, lo tiene de incorrecta y defectuosa la de la «lectura» del cómplice. Aquélla es trabajo de un teólogo sabio; ésta de un amanuense indocto, que muchas veces parece no entender lo que copia.

Creemos haber atinado en general con la redacción verdadera. Cuando no estamos seguros, lo indicamos en el texto o en nota.

Pero no podíamos pensar en apuntar todos los disparates materiales de redacción o de escritura, porque son innumerables. La fotografía que damos del folio primero es, sin duda, de las más incorrectas; pero ella puede dar idea de lo que decimos, al curioso que guste de examinarla.

Advirtamos aquí que el folio 3 está fuera de su lugar; debiera ser el 11. En el original, desde el 3v. hay que saltar al 12r.

No hay que decir que la puntuación de todo el escrito es nuestra, y que hemos modificado la ortografía según las reglas hoy corrientes.

También son nuestras muchas de las divisiones por párrafos, y por supuesto los títulos que van entre corchetes o paréntesis cuadrados.

A continuación de este escrito acerca de la revelación del cómplice, y antes del de la ciencia media, hay en el Ms. 632 otro que ocupa los folios 13r-18v. Lleva el título «De sigillo confessionis», circa complicem en letra como la del Indice de todo el códice que va al principio. Es sencillamente una consulta razonada sobre la materia, que habían de suscribir los doctores consultados.

Hay en ella párrafos enteros copiados de nuestro manuscrito, v. gr., las respuestas a los puntos 5 y 6, que corresponden a lo que se dice en los números 16-19 del manuscrito de Suárez. De Suárez se toman también las citas de autores que defienden la doctrina de la Compañía. Otras muchas ideas y aun expresiones sueltas de esta consulta están tomadas asimismo de nuestro manuscrito.

Por eso y porque es una muestra de consultas parecidas, no infrecuentes en la época, nos decidimos a reproducirla como apéndice a la «lectura» *de revelatione complicis*.

La copia es más correcta que la de la lectura; pero no deja de tener algunos fallos que oportunamente señalamos.

Respecto a transcripción seguimos las mismas normas.

QUAESTIO NONA: UTRUM AD CORRIGENDUM ALIQUEM VEL IMPEDIENDUM ALIQUOD MALUM, LICEAT SCIENTIA CONFESSIONIS UTI, ET, PROPTER EUMDEM FINEM, LICEAT ALTERIUS PECCATUM, VEL POENITENTI REVELARE, VEL CONFESSORI AUDIRE ET INQUIRERE. [1] f. 1

[Occasio prolixius tractandi hanc quaestionem]

Quaestionem hanc paucis verbis absolvunt fere omnes theologi et summistae; quia ex principiis generalibus in hac materia positis, potest re vera facile et breviter expediri. Tamen temporis ratio cogit ut in ea explicanda prolixius immoremur. Ante non multos enim annos quidam theologi et contionatores magnas turbas circa materiam hanc excitarunt, ad quas sedandas Petrus Guerrerus, Archiepiscopus Granatensis, vir doctrina et pietate insignis, grave opus scripsit, quod in aliquorum manibus adhuc versatur. [2] Postea vero quidam fortasse theologus, hispano sermone libellum quemdam, manu etiam scriptum, suo tacito nomine in vulgum protulit; in quo non solum Archiepiscopi doctrinam, vel potius antiquorum theologorum confutat, verum etiam in viros et confessores cuiusdam Religionis quam non nominat—novam eam appellat—, graviter invehitur eiusque magnos confessionis abusus et aperta sacrilegia, vel conficta, vel, quod magis credendum est, facile credita obiecit, quae, sicut ab ipso nec probantur neque probari possunt, ita de hominibus mediocriter piis et non prorsus indoctis, nec sine manifesta probatione prudenter credi, neque sine evidenti necessitate aut utili- 1

1. Como se indicó en la Introducción, en el ángulo superior del fol. 1, se lee: «Suarez in materia de poenitentia»: de la misma letra que el «Suarez» del fol. 21 r., al frente de la cuestión sobre la ciencia de los futuribles. Tal vez es la misma letra de algunas otras notas marginales del códice, que pudieran ser de su poseedor el P. Juan de Salas. Entre el título y el comienzo del tratado se hace constar, de mano más moderna: «De la librería del Collegio Rl.»: es decir, del Colegio de la Compañía, de Salamanca.

2. Cf. Introducción. Corría este tratado manuscrito: «Manu etiam scriptum», dice con relación a él el texto. No hemos logrado ver este manuscrito que se mandó a Roma, creemos que al Papa, por medio del P. Diego Laínez.

tate honeste dici possunt.[3]— Postea vero Dominicus Bañez magnam partem illius opusculi latinam factam suis commentariis in 2am 2ae inseruit, in fine quaestionis 33, ubi temperantius et modestius loquitur.[4]

[Status quaestionis.—Praesupponenda]

2 Ut autem punctum controversiae intelligatur, statuamus nonnulla in quibus omnes convenire necesse est.

Primum est non licere in sua confessione [peccatum alius sine causa] revelare: hoc a nobis in superioribus late [probatum est]: illa [enim] est manifesta detractio,[5] tanto gravior quanto cum iniuria non solum hominis, sed etiam sacramenti fit, quo aliquis
f. 1v homo (?) abutitur ut famae alterius detrahat. ||

Secundum est licere interdum, extra confessionem, propter peccatoris correctionem, peccatum illius, quantumvis occultum alicui prudenti viro revelare sub legibus naturalis secreti, quando ille potest prodesse et non obesse, ita ut, alias, servetur ordo correctionis fraternae; nisi fortasse qui scit delictum impotens sit ad illud servandum, vel fructum non speret, si per se ipsum velit corrigere. Et ratio est quia bonum animae proximi praeferendum est famae illius, praesertim circa unum vel alterum; neque secretum naturale obligat cum tanto proximi detrimento.

Tertio: etiam certum est hoc interdum licere, concurrentibus eisdem circunstanciis, ad vitandum grave damnum, vel commune, vel alicuius privatae personae, quando illud maius malum est quam illa parva infamia alterius et cum iniuria illud patitur, quia licitum est et caritati consentaneum defendere innocentem qui iustum bellum contra alium gerit.

Quarto: certum est etiam licere in confessione revelare peccatum complicis, non solum quando id ad integritatem confessionis necessarium est, sed etiam si non sit simpliciter necessarium ad integritatem, sit [tamen] valde utile, quod moraliter necessariam dici

3. Indudablemente se alude al opúsculo de Orellana, a quien no se cita por delicadeza; aunque de todos era sabido que el opúsculo era de él.

4. *De fide, spe, et charitate...* Scholastica Comentaria in Secundam Secundae Angelici Doctoris partem... Auctore Fratre Dominico Bañes Mondagoniensi... Salmanticae, apud S. Stephanum Ordinis Praedicatorum, M. D. LXXXIIII. El apéndice empieza en la columna 1.270.

5. Como puede verse en la fotografía que ofrecemos de esta primera página, la redacción de estas líneas es sumamente defectuosa: creemos dar el verdadero sentido. En el tratado *De poenitentia,* (ed. de Vives), disp. XXXIV, *De secreto servando circa personam complicis seu sociae criminis,* sectio I, p. 712, se dice: *Prima assertio.—Revelare peccatum proximi sine causa esse peccatum.*

potest, ad curandam animam ipsius poenitentis et ut possit confessor vel consilium vel remedium circa mandatum? [a] illi praebere, absque ulla revelatione, immo et absque usu illius scientiae extra confessionem; quod etiam indubitatum est apud doctores, ut videre licet in Richardo, Bonaventura ac Navarro, et aliis locis statim citandis. Et ratio est aperta, tum quia hoc est maxime consentaneum fini huius sacramenti et fere necessarium ad bonum usum eius; tum etiam, quia homo potius tenetur animae suae quam famae alterius succurrere, praesertim cum adversus illum iustum gerat bellum. Immerito, ergo, modernus quidam Ludovicus López [6] in quadam Summa, l. p., c. 36, conclusione 4, hoc negare videtur, quamvis fortasse alium habere possit sensum, de quo inferius.

Quinto: certum est personam complicis in confessione revelatam et peccatum eius sigillo manere obsignatum, ita ut non possit confessor sine licentia poenitentis de illo loqui, non solum cum aliis, sed neque || etiam cum ipsamet complicis persona. Priorem partem supra f. 2
ostendimus, [7] et ex illa sequitur manifeste posterior; non solum quia non licet confessori obiurgare seu obicere poenitenti vel complici extra confessionem peccatum in confessione cognitum, sed etiam quia manifeste revelat et directe confessionem; quia, quamvis fortasse non dicat complici aliquod peccatum quod ipse non sciat, dicit tamen se scire peccatum eius, quod iam [b] est contra secretum sigilli, et

a) Ms. modatum.
b) "Iam" dice Avellaneda; Ms. aram.

6. La Suma citada aquí por Suárez lleva este título: *Instructorium Conscientiae duabus contentum partibus,* Fratre Ludovico Lopez, in Sacra Theologia Praesentato, Ordinis Praedicatorum huius Provinciae Hispaniae Autore... Salmanticae, 1595.—Vuelve a tratar de él Suárez a propósito de Soto, en el n. 7. Las palabras a que aquí y allí se refiere, contenidas en el lugar aquí citado, son las siguientes: «Quarta conclusio: Si puella sollicitetur in confessione a confessore, licet, si aliter non potest protegere suam pudiciciam, detegere istud crimen extra confessionem, sed tamen hoc fine in alia confessione illud patefacere honesto secundo sacerdoti, non tantum [tam] licet, sicut extra. Haec est Soti, in 4, afferentis pro ratione, quod propter dignitatem et necesitatem confessionis, ne sit odiosa, non tantum [tam] licet intra illam quam extra illam revelare. Quod autem id criminis extra confessionem prodere liceat, probat: quia ad protegendam suam virtutem potest quis detegere crimen alienum etiam ei qui obesse potest, nam ei injuria non fit in tali casu dum in illa persecutiones iniurius jus perdit suae famae» (l. c. p. 287).

7. Refiérese el autor a cuestiones tratadas antes, que no se hallan en este manuscrito. En el tratado impreso *De poenitentia* (ed. Vives), disp. XXXIII, sectio 3.ª, la aserción tercera es: *Quae dicuntur ad declarandum peccatum manere sub sigillum.* Y en la disp. XXXIV, la sección 3.ª: se titula: *Utrum teneatur confessor servare sub sigillo peccatum complicis, et non uti illa scientia, etiam in bonum poenitentis sine licentia eius.* Los principios 5.º y 6.º se ponen en AVELLANEDA, pág. 32, con los números 4.º y 2.º respectivamente, casi a la letra.

quantum in se est etiam dicit se a complice id audivisse, praesertim si res inter eos tantum transancta est.

Sexto: est certum non posse poenitentem suo arbitrio et sine urgente causa et necessitate hanc licentiam dare confessori, quia est in manifestam iniuriam complicis, cuius etiam famae per hoc secretum consulitur. Quocirca, etiam si poenitens hanc iniustam licentiam concedat, peccabit confessor illa utendo, non solum contra iustitiam quod indubitatum est, sed etiam, ut existimo, contra sigillum; quia, cum illa licentia sit iniusta et contra ius alterius, est nulla. Unde non potest dare confessori ius ad loquendum; ita ergo loquendo peccat. ac si illam non haberet.

[Punctum controversiae]

3 His ergo positis, punctum controversiae est, AN PROPTER IUSTAM ET RATIONABILEM CAUSAM PERTINENTEM, VEL AD BONUM IPSIUSMET POENITENTIS, VEL, QUOD MAGIS CONTROVERSUM EST, AD CORRECTIONEM IPSIUS COMPLICIS, VEL IMPEDIENDUM PECCATUM EIUS AUT GRAVE MALUM QUOD EX ILLO TIMETUR, POSSIT POENITENS HANC LICENTIAM DARE ET CONFESSOR ILLA UTI, QUANDO EX USU SCIENTIAE CONFESSIONIS TIMERI POTEST REVELATIO COMPLICIS.

In quo multa sunt dubia: 1um, an hoc liceat. 2um, an expediat 3um, an interdum etiam praeceptum sit. 4um, an liceat confessori interrogare, hac de causa, personam complicis. 5um, an liceat etiam cogere poenitentem ut revelet, negando absolutionem si nolit; et 6°, adiungi potest, an, si sit aliquis usus, nullam revelationem includens nec directam nec indirectam, ille liceat etiam sine licentia poenitentis.

[Argumenta pro sententia negativa]

4 Videtur ergo, primum: Haec omnia esse intrinsice mala: 1.°: quia confessio non est proportionatum medium || ad correctionem complicis; ergo non licet ea uti. Probatur antecedens: quia correctio pertinet ad praeceptum legis naturae; unde habet media eiusdem ordinis proportionata per quae fieri debeat; confessio autem est ordinis supernaturalis, ad alium finem valde diversum instituta. Ergo perversio ordinis est confessionem ad alterius correctionem ordinare. Et confirmatur; quia praeceptum correctionis in omni lege obligavit; ergo in lege etiam nova obligat tantum per ea media quae communia sunt omni legi. Ergo non licet aliis uti.

Secundo, quia via confessionis est prorsus inutilis ad correctionem; quia nemo potest corrigere efficaciter alium nisi quem videt, vel certo scit, peccase, iuxta illud: *Si peccaverit in te frater tuus, corrige eum*:

[quod] exponunt omnes cum Augustino; scilicet, coram te. Sed qui peccatum complicis per solam confessionem cognovit, nec certo scit illud, nec probare potest. Unde alius facile negare potest, vel etiam de sacerdote conqueri quod similia de ipso credat, praesertim, cum iuxta regulam Divi Thomae, opusculo 2, c. 6, in confessione credendum sit poenitenti pro se et contra se, non vero contra alium, ne detur occasio detrahendi et infamandi. Ergo hoc medium non solum est inutile et inefficax, sed etiam iniuriis et deceptionibus expositum.

Tertio, quia hoc faceret onerosam et odiosam confessionem, et non posset non generare scandalum; quia [cum] videant homines confessores tractare negotia quae in confessione cognoverunt, suspicionem concipiunt, vel confessionem revelare, vel certe poenitentes decipi et cogi ad concedendam licentiam praeter voluntatem suam; et ita fiunt odiosae confessiones.

Quarto, quia si liceret corrigere complicem media confessione, liceret consequenter denuntiare illum, si per correctionem nollet emendari; quia ordo et processus correctionis fraternae hoc requirit; et, si licet illum inchoare, licebit etiam usque ad finem persequi. Consequens est aperte falsum et contra dignitatem huius Sacramenti || et f. 4
contra ordinem denuntiationis iudicialis.

Quinto: quia, alias, pari ratione possent praelati et pastores Ecclesiae uti hoc medio confessionis ad gubernandos suos subditos, ex quorumdam confessionibus cognoscendo aliorum delicta et statum vel rationem vel directionem vivendi, et ute[ndo] scientia confessionis ad [eorum] emendationem vel [denuntiationem];[c] quia hoc etiam videbitur pertinere ad commune bonum, et si fiat ex consensu poenitentis, nulla erit revelatio. Consequens autem sine dubio est falsum et absurdum et contra omnem Ecclesiae usum; esset enim hoc et valde onerosum poenitentibus, et alias faceret confessionem odiosam.

Sexto, denique, potest fieri ratio magis a priori: quia numquam videtur licere, propter ullum finem, revelare confessionem quantum ad personam complicis, ex sola licentia poenitentis, sine consensu ipsiusmet complicis; quia, sicut hoc sigillum respectu poenitentis introductum est in favorem eius, et ideo ita obligat ut rumpi non possit sine legitimo consensu eius; ergo etiam respectu illius aperiri non potest sine consensu eius; neque sola licentia poenitentis satis est ut iure suo privetur. Propter haec ergo videtur nunquam licere huiusmodi usus.[8]

c) Añadido al margen desde "vivendi": de la misma letra (?). Al encuadernar, se han cortado algunas sílabas.

8. Se recogen aquí, aunque no a la letra, las varias razones de Báñez. Casi en los mismos términos, algunas veces abreviados, se hallan en Ave-

[Auctores pro hac sententia]

5 Quam sententiam in primis coguntur tenere illi auctores qui existimant non posse revelari confessionem etiam de licentia poenitentis. Et ita procedunt Maior, 4, d. 21, q. 2; Angelus, [verbo] confessio, 1, §. 3. Qui tamen non negant hoc posse fieri [si] poenitens extra confessionem revelet, vel talem licentiam praebeat quae huic revelationi aequivaleat, quia hoc perinde est, ut supra late declaravi. Ex aliis vero auctoribus, Paludanus, d. 21, q. 3, a. 2, conclusione 2, aperte dicit in huiusmodi casu, si poenitens vult uti industria confessoris, debere extra confessionem revelare complicem et non intra, indicans aliud non licere. Et in eamdem sententiam citatur Sanctus Bernardinus Senensis, in 3 parte Sermonum, sermone *de confessione peccatorum*, in 4 praeparatione. Soto etiam, in 4°, d. 18, q. 2, a. 5, ad quintum,
f. 4v quamvis concedat posse poenitent || em interdum revelare complicem in confessione consilii petendi causa, dicit tamen non debere confessorem, etiam ex licentia poenitentis et in commodum eius, negotium illius extra confessionem tractare: ne fiat, inquit, odiosa confessio. Ex aliis vero auctoribus, Richardus, d. 22, a. 5, q. 2, dicit, quamvis extra confessionem liceat, in illa tamen non expedire neque oportere. Bonaventura 1ª-2ª. p. des., [d] a. 1, q. 3, solum dicit tutius esse extra confessionem dicere; et eodem modo loquitur Alensis, 4 p., q. 7, memb. 2°, a. 4. Denique adiungi potest auctoritas negativa Divi Thomae, qui, agens de revelatione complicis, d. 16, q. 3. a. 2, q. 5, ad 5, solum dicit licere illum revelare propter integritatem confessionis. Sed hoc parum urget, quia Divus Thomas eo loco solum de illa materia disputabat.

[Sententia affirmativa communior]

6 Nihilominus aliorum omnium doctorum sententia est licere uti scientia confessionis, etiam ad correctionem vel emendationem complicis, ex licentia poenitentis, si aliqua futura est necessaria revelatio. Hanc sententiam indicavit solum Divus Thomas, opusculo 12, q. 6, ubi dicit non licere revelare in confessione personam complicis, nisi salvate ordine correctionis fraternae. Sentit ergo, servato hoc

d) La cita de S. Buenaventura aparece así en Vives, p. 725: §. 21, 2 p., art. 1 q. 3.

LLANEDA, página 30: por ejemplo, de la que va en sexto lugar, sólo dice Avellaneda: «Sexto denique, quia nunquam videtur licere propter ullum finem revelare confessionem quantum ad personam complicis, ex sola licentia poenitentis sine consensu ipsiusmet complicis; quia, sicut hoc sigillum in favorem poenitentis introductum est, ita in favorem complicis: ergo ex sola licentia poenitentis, sine consensu complicis fieri non potest» (página 31).—Lo que se halla en nuestro manuscrito cuadra mejor en una «lectura» de clase.

ordine licere. Expresse docuit hanc sententiam Capreolus, 4, d. 21, q. 2, a. 3, ad 8, contra tertiam conclusionem, dicens de licentia poenitentis licere confessori complicem vel alium peccatorem sibi in confessione manifestatum corrigere; et eadem fere veba habet Soncinas in *Summa Capreoli,* eadem d., q. 2, conclusione 2, ad 3. Idem docet expresse Divus Antoninus, 3 p., titulo 14, c. 19, § 11; et Adrianus, q. 1 *de confessione,* § *Sed oritur ex his dubium,* ad 4; et clarius in dubio penultimo illius materiae, § 5, ad 1, praesertim in responsione ad 8, et § *Ad motiva aliorum,* ubi ad 3, inquit: In utilitatem suam vel aliorum hoc licere poenitenti, si per sacerdotem facere potest quod non valet per se ipsum.—Idem expresse Gabriel, d. 17, q. 1, a. 2, conclusione 5; qui argumentatur: Si licet extra confessionem, multo magis in confessione: quamquam posterius, d. 21, a. 3, dub. 1, eodem modo loquatur quo Richardus, putans non esse contrarium, ut iam dicam.—Idem expresse Silvester [verbo] *Confessio,* 1, q. 24: ubi dicit vel esse revelandum extra confessionem, vel dandam licentiam confessori quia [ad] effectum perinde est; et ita explicat Richardus, Bonaventuram et [alios]. Citat etiam in hanc sententiam Raimundum, in *Summa confessorum,* lib. 3, tit. 34. Et eadem habet *Astensis*[e] *Summa,* 2. p., lib. 5, tit. 12, ubi alios refert. Idem *Summa* Armilla, verbo *Circumstantiae,* num. 11, citans Divum Thomam et Antonium; et *Summa Tabiena,* verbo *Confessio,*[f] 1, § 4; et *Summa Pisana,* verbo *Confessio,* 1, q. 3; et *Summa* quae dicitur *Enchiridiom confessorum,* 1 p., verbo *Confessor,* num. 8, § 3, et omnes *Summae* inferioris notae in hoc etiam conveniunt.—Idem docuit Gerson, 2 p., alphabeto 32,[g] titulo *De cognitione peccatorum venialium et mortalium,* consideratione 19; dicit enim non esse parendum confessori interroganti de altera persona, nisi bene sciretur quod velit illi proficere; et clarius in eadem 2, p., in lib. *Quarumdam quaestionum cum suis responsionibus,* alphabeto 34, littera p, dicit non expedire dicere in confessione personam alterius et dare licentiam confessori ut illam admoneat, quamvis non sit malum; melius tamen iudicat esse, dicere extra confessionem. Idem, *Sermone de poenitentia, in Coena Domini,* consideratione quarta. Docuit etiam expresse hanc sententiam Navarrus, in *Summa,* c. 7, n.° 8, dicens, servato ordine correctionis fraternae, hoc licere. Idem Corduba, lib. *De detractione famae et restitutione illius,* membro 2, q. 4, conclusione 3, et membro 3, conclusione 4, ad 2.[9]

e) En el Ms., claramente "Astensis"; en Vives, p. 726, "Alensis", con la misma cita exactamente.
f) En vez de "circunstantia", que se ha tachado.
g) Esta indicación Alphab. 32 y la de más abajo Alphab. 34 y alguna otra algo indecisa, entre líneas.

9. Todas estas citas de autores, así como las del número anterior son características de Suárez. Todas ellas, con algunas breves adiciones, han

[EXPLICATUR ET PROBATUR SENTENTIA AFFIRMFTIVA]

7 Fundamentum huius sententiae patebit ex dicendis ad explicandam quaestionem.

[I]

DICO PRIMO, LICITUM ESSE INTERDUM POENITENTI PROPTER BONUM ANIMAE SUAE, AUT UT AB ALIQUO MALO LIBERETUR, REVELARE COMPLICEM IN CONFESSIONE SUA, UT A SACERDOTE IUVETUR, NON SOLUM CONSILIIS SED ETIAM || f. 5v OPERE ET INDUSTRIA, SI ILLIS INDIGET; ET CONFESSOR POTEST INTERDUM, DE LICENTIA POENITENTIS, UTI EA SCIENTIA IN HUNC FINEM, ETIAMSÍ SEQUATUR REVELATIO ALIQUA, DUMMODO ITA SIT IN BONUM POENITENTIS, UT NON SIT CUM INIURIA ALTERIUS.

Haec conclusio est omnium Doctorum. Solus Sotus videtur repugnare, quem fortasse in hoc sensu sequitur Ludovicus López supra cita-

pasado al texto definitivo del tratado *De poenitentia* (Vives, disp. XXXIV, sección 2.ª, n.º 3). También pasaron a la consulta manuscrita del códice del P. Salas. Avellaneda cambia a veces el orden, y sobre todo, procura caracterizar los autores y las obras citadas. Damos aquí su texto que puede servir de comentario al del manuscrito:

Hoc enim est quod D. Adrianus, summus pontifex, expresse docet q. 1 *De confessione*, § *Sed oritur ex his dubium*, ad 4; et clarius in dubio penultimo illius materiae, § ad 1, responsione ad 8 et § *Ad motiva aliorum*, ubi ad 3 inquit: In utilitatem suam vel aliorum hoc licere poenitenti, si per sacerdotem facere possit quod non valet per se ipsum. Quibus verbis clarissime comprobatur praedicta praxis, in cuius exemplum, in principio huius orationis, allatus est D. Augustinus, ut visum est.

Sed ex multis aliis doctoribus veritas nostrae conclusionis manifestissime probatur. Et in primis hanc veritatem indicavit D. Thomas, opusc. 12, q. 6, ubi dicit: Non licere revelare in confessione peccatum complicis, nisi servato ordine correctionis fraternae. Sentit ergo, servato ordine, licere.—Expresse docuit hanc sententiam Capreolus in 4, dist. 12, q. 2, art. 3, ad 8, contra tertiam conclusionem, dicens: de licentia poenitentis licere confessori complicem vel alium peccatorem sibi in confessione manifestatum corrigere. Et eadem fere verba habet Soncinas, abbreviator eiusdem Capreoli, eadem dist., q. 2, conclusione 2, ad 3: Ait enim quod correctionis gratia ipsius tertiae personae, a poenitente possit manifestari illius peccatum, quando est talis confessor, etc.—Sed ante Capreolum et Soncinatem exstat in primis Raymundus, Frater insignis inter Dominicanos, in sua Summa; cuius doctrina hac in parte refertur a Sylvestro et a Summa Tabiensi, consentientibus cum illa. Sicut et D. Antoninus affert, et consentit cum illa, dicens in tertia parte theologali, titulo 14, c. 19, § 11: Sed si illa circumstantia, scilicet tertiae personae, non sit de necessitate confesionis, quamvis aggravans, poenitens debet dimittere, ne peccatum alterius prodat; si tamen exprimat cum bona intentione, non ut prodat vel se excuset, sed ut poenitentiarius oret pro ea vel cum secreta admonitione corrigat, non peccat sed meretur, 22, q. 5, c. *Hoc videtur*. Similiter confessor, secundum Raymundum, non debet interrogare specificationem personae cum qua poenitens peccavit, nisi in quantum esset circumstantia necessaria dici; sed si interroget, non ex curiositate sed ex caritate, ut provideat, puta quia est praelatus, non credo quod male faciat; non tamen

tus. [10]. Et probatur, quia tunc non agitur contra sigillum, neque fit aliqua alia iniuria huic sacramento. Ergo illa actio de se est bona nec habet unde [necessario sit mala]. [h]

h) Lo que va en paréntesis cuadrado lo tomamos del Tolleto de Avellaneda, que reproduce exactamente lo anterior: En el Ms. se leen estas palabras sin sentido: "Unde uituntur necessaria".

debet cogere vel molestare illum ad dicendum, si non vult, nec illud est necessarium confessioni.—Haec D. Antoninus.

Et in Summa Astensi, cuius auctor fuit Frater Franciscanus ante 270 annos cum scripsit illam, ut patet in principio sui libri, scilicet anno Domini 1317, in secunda parte libri quinti, titulo 12, refertur ad hoc propositum doctrina Rhodonensis et Guilielmi glossatoris Summae dicti Raymundi, qui Guilielmus etiam fuit dominicanus. Rhodonensis dicit: Quod si poenitens personam exprimit cum qua peccavit, bona intentione, poenitentiario qui potest et vult prodesse et non obesse, non ut prodat ipsum peccatorem, sed ut poenitentiarius oret pro eo, vel secrete laboret ad correctionem eius, non peccat sed potius meretur: cap. *Hoc videtur* 22, q. 5. Similiter, si poenitentiarius inquirat de illa persona bona fide, scilicet ut oret pro ea. vel ut eam corrigat in occulto, credit quod non peccet; dum tamen confitentem nullo modo cogat ad nominandum eam, aut eius expressionem extorqueat ab invito. Haec Rhodonensis.

Et ne eadem saepius repetamus, praedicta verba a Sancto Antonino et Summa Astensi. de verbo ad verbum, praeter Silvestrum et Summam Tabiensem verbo *Circumstantia,* n. 10, habentur in Summa supra citata quae dicitur *Margarita Confessorum,* quae dicitur fratis Ioannis, lectoris ordinis Praedicatorum, seu Ioannis de Friburgo, lib. 3, tit. 34, q. 89. Et Summa Rosel verbo *Confessio sacramentalis,* 1. n. 6, referens archiepiscopum florentinum et Monaldum, consentientes eidem doctrinae,

Alexander etiam de Auostis, Ordinis Minorum, in libro dicto *Enchiridion confessorum,* 1 p., c. 7, num. 13, § 6, habet haec verba (postquam attulit alia S. Bonaventurae ad hoc propositum, scilicet in 4, d. 21, 2 part., art. 2, q. 6: Sexto, inquit Sanctus Bonaventura): Quod poenitens licentiare debet confessorem tantum quoad peccata propria, et non alia, nisi in casu in quo deberet dicere; et melius per alium quam per se ipsum potest bonum illius procurare; sed sic est (prosequitur Alexander) quod confessor melius per suam nominationem et magis, poterit suadere ut sibi caveat a recidivo etc. Et post pauca inquit: Et est communis opinio, et quae practicatur, licet alii quidam contradicant etiam praedictis. Item Gerson, 2 p., titulo *De cognitione peccatorum venialium et mortalium,* consideratione 19: et clarius in eadem 2 parte, in libro *Quarumdam quaestionum* cum suis responsionibus, fol. 34, littera p. Sed clarissime, *Sermone de Poenitentia in Coena Domini,* consideratione 4, § *Fiat etiam integre*: Quaeritur (inquit) de circumstantia personae cum qua fecit peccatum.—Respondetur quod est regulariter tacenda, nisi vel ubi potest prodesse et non obesse tam dicenti quam audienti et quam personae illi pecatrici. Haec ille. Quibus verbis non solum comprobatur resolutio huius quaestionis, sed duarum etiam precedentium, ut constat.

Et ut brevitatis causa alios Summistas omittam, ut auctorem Summae quae dicitur Pisana, verbo *Confessio,* 1. quaestione 3, et Navarrum in Summa, c. 7, n. 7 dicentem: Servato ordine correctionis fraternae hoc licere; etiam Corduba, lib. *De detractione famae et restitutione illius,* memb. 2, q. 4, concl. 3, et membro 3, q. 4, ad 2; Gabriel superius citatus, in 4, dist. 17, q. 1, art. 2, concl. 5, a qua excipit duos casus: Secundus (inquit) est, quando confessor talis est, qui possit prodesse et non obesse eis qui deteguntur. Nec per hoc (inquit) diffamatur persona detecta. Ita, eodem referente, sentit Sanctus Bonaventura: quoniam confessor tenetur hoc habere apud se, sicut cetera peccata sibi confessa; nam si extra confessionem crimem occultum potest revelari ei qui prodesse potest et non obesse, propter correctionem et salutem fratris; multo magis in confessione. Haec Gabriel. Quod si idem auctor, posterius, dist. 21, art. 3, dubio 2,

Antecedens *quoad priorem partem*, probatur 1°, respondendo simul ad rationem sextam quae in principio fiebat: quia, quando intercedit legitima licentia poenitentis, nihil fit contra sigillum, ut supra ostensum est. Quod autem poenitens possit, propter suam utilitatem vel necessitatem, hanc licentiam dare etiam respectu complicis, probatur; quia solus ipse poenitens est qui committit hoc secretum; unde solus ipse et causa eius directe cadit sub sigillum, reliqua vero indirecte, quatenus ad hanc causam pertinent et cum illa connexionem habent, ut omnes auctores docent. Ergo omnino claudere vel aperire hoc sigillum pendet ex voluntate poenitentis qui illud commisit, et non alterius, directe et per se loquendo. Quod autem hoc sigillum etiam sit in commodum complicis, ut prospiciatur famae eius, solum inde fit hanc licentiam non posse dari cum injuria complicis nec sine legitima causa, ut est in praesenti casu, quando poenitens non tenetur prospicere famae proximi cum tanto suo detrimento. Cuius signum evidens est, quia dicendo extra confessionem non faceret illi iniuriam; multo ergo minus haec licentia erit illi iniuriosa. Ergo dubitari non potest quin ex parte complicis haec actio mala non sit.

f. 6 || *Altera vero pars*, scilicet, quod neque ex parte sacramenti sit mala, ut indicavit Sotus, dicens ne fiat sacramentum onerosum, probatur: 1° quia nulla alia iniuria fit ipsi sacramento: Uti enim illo in bonum finem, quamvis extrinsecus, per se non est malum, dummodo reliqua necessaria serventur, ut latius in solutione primi argumenti dicam. 2° quia interrogo cui sit onerosum: non poenitenti, quando quidem negotium eius et ex voluntate illius fit; non complicis; ocurrere enim possunt varii casus morales in quibus hoc etiam sit commodum complicis et nullum gravamen eius, v. gr.: accidit feminae lapsus aliquis, et oportet ut complici manifestet statum suum, vel

eodem modo loquatur quo Richardus et alii doctores, qui putant non licere etiam ex licentia poenitentis posse revelare complicem; non existimat praedictum Gabrielem aut inter se non cohaerentia dicere, aut Richardum sibi esse contrarium, quia sententia istorum, ut Alensis, Scoti, Durandi et aliorum dicentium etiam de licentia poenitentis, confessorem non posse revelare audita ab ipso poenitente in confessione, accipienda est cum eorumdem additione, videlicet, nisi extra confessionem totum narraverit; quae nihil aliud profecto esset nisi quaedam ceremonia, ut optime docuit Adrianus, in 4 q. *de sacramento confessionis*, et Dominicus a Soto in Relectione *de ratione tegendi et detegendi secretum*, membro 3, q. 4, ad dubium 4, cum opinione communi S. Thomae et Bonaventurae. Nam, ut perdocte tradit Sylvester, verbo *Confessio* 1, q. 24: perinde est revelare extra confessionem, vel dare licentiam confessori, quoad hunc effectum: et ita explicat Richardum, Bonaventuram et alios.

10. Ludovicus López: en el lugar aludido, cita Suárez el *Instructorium conscientiae*, 1 p., cap. 36, concl. 4. Este mismo pasaje cita en el tratado *de Poenitentia* (Vives, disp. XXXIV, secc. I, número 4). Véase la nota 6, donde también se apunta la opinión de Soto.

periculum, vel prolis necessitatem, vel aliquid simile; ac denique necesse est complici manifestare obligationem quam habet subveniendi vel matri vel proli. Si ergo ipsamet femina per se ipsam non potest hoc facere, quod gravamen est complici ut per confessorem moneatur? Nonne maius esset si hoc faceret per alium qui secretum non custodiret? Et similes casus facile ocurrere possunt. Addo etiam, si hoc interdum fieret propter salutem spiritualem ipsius poenitentis, ut alius cessaret inducere illum, vel occasionem praebere ad peccandum, si prudenter et cum maximo secreto fiet, non solum [non] esse malum, sed etiam esse valde consentaneum muneri confessoris; debet enim quod in se est facere ut poenitentes praeservet a recidivo. Quod si hac de causa complex sentit aliquod onus, est irrationabile et scandalum mere passivum; nam alter gerit contra illum iustum bellum, et potest per licita et honesta media se defendere: alias, non esset cogenda femina ne signa amoris alicui tribuat, quia hoc fiet alteri onerosum et confessio erit odiosa; nec pater aliquis, qui iniusta multa lucratus est, obligandus esset ad restituendum omnia, || ne hoc sit f. 6v
filiis onerosum.

[II]

Dico secundo: Interdum potest esse licitum confessori uti scien- 8
tia in confessione comparata, in bonum alterius, absque licentia poenitentis, quando in hoc usu nulla prorsus intercedit revelatio nec periculum suspicionis. Unde et ipse poenitens poterit, propter hunc finem, complicem revelare, si prudenter existimet hoc esse necessarium vel multo maius bonum.

Hoc docent fere omnes auctores citati, et nonnulli eorum ut Antoninus, Silvester, exempla ponunt in oratione. Potest enim confessor uti illa scientia ad orandum pro complice, quia ille usus bonus est et non intercedit revelatio. Quod vero propter hanc solam causam liceat poenitenti complicem revelare, quamvis dicti auctores affirmant immo et expresse Augustinus lib. *Quaestionum in Leviticum*, quaestione prima, et habetur 2, q. 5, cap. *Hoc videtur*; propter viri auctoritatem non audeo dicere hoc esse intrinsece malum, quia fortasse tanta posset esse necessitas peccatoris et tam parva infamia, considerata conditione eius et sacerdotis, ut possit haec actio excusari. Nihilominus tamen ego nunquam hoc consulerem, quia neque expedire censeo, et moraliter, vel nunquam vel rarissime liceret; quia, ut alius oret, satis est in genere illi proponere cuiusdam proximi seu complicis necessitatem, non nominando personam; et quamvis fortasse confessor ferventius et instantius oraret, cognita in particulari

persona, tamen haec sola utilitas non videtur moraliter sufficere ad infamandum proximum; et aliis modis potest facile compensari. [11]

Aliud exemplum est, si confessor talis sit, ut, sine iniuria vel detrimento proximi, possit aliquid agere quo impediatur peccatum eius, vel tollatur occasio peccandi, absque ullo periculo revelationis vel suspicionis. Tunc enim non fit contra sigillum, ut constat; nec fit alia
f. 7 iniuria sacramento, quia supponitur nullum esse peccatum, || cum in hoc usu intendatur proximi bonum et nullius malum; nec potest fieri onerosa confessio, quando quidem nulla debet oriri suspicio; neque denique fiet iniuria proximo, quia quaeritur maius bonum eius, subvenitur necessitati illius. Confirmatur et explicatur. Ponamus enim poenitentem revelasse complicem in confessione, praecise propter integritatem confessionis. Si fortasse confessor advertat posse se subvenire vel commodum aliquod facere illi complici, sine ullo periculo suspicionis, cur non poterit facere? Ostensum enim supra est, etiam respectu ipsius poenitentis, posse hoc fieri; cur non respectu complicis? Item, si immineret mors vel gravis iniuria alterius, et confessor posset, sine ulla revelatione, illam impedire, deberet facere: cur ergo non poterit subvenire simili modo spirituali animae necessitati? Et hinc tandem fit, si hoc liceat confessori, supposita illa notitia, etiam licere talem notitiam illi dare propter hunc finem, quando re vera necessitas proximi tam est gravis, ut hoc remedium patiatur, ut ex rationibus factis satis patet et his quae dicam in sequenti conclusione et in argumentorum solutione. [12]

[III]

9 DICO TERTIO: NON EST PER SE ET INTRINSECE NEC MORALITER SEMPER MALUM, EX LICENTIA POENITENTIS SCIENTIA CONFESSIONIS [UTI] AD PROXIMUM SECRETE CORRIGENDUM, SERVATO ORDINE CORRECTIONIS FRATERNAE QUANDO COMMODE SERVARI POTEST.

[STATUS QUAESTIONIS]

Haec est communis sententia Doctorum, ut vidimus; et ut eam intelligamus, primum omnium oportet ut poenitens per se ipsum non possit corrigere, vel non cum spe fructus, vel denique, ut aliqua le-

11. En igual sentido, en el tratado *De poenitentia*, disp. XXXIV, sect. 1, n. 5 al fin. Casi con las mismas palabras al referirse a S. Agustín. Las palabras del Santo se hallan en *Quaestiones in Hepbateuchum*, l. 3, q. 1 (ML 34, 673).

12. Cf. Tratado *De poenitentia*, XXXIV, sect. I, n. 5, donde se halla lo mismo casi a la letra.

gitima causa excusetur ut per se ipsum correctionem non aggrediatur; alioquin iniuste infamaret proximum et correctionis ordinem inverteret.

Secundo: oportet ut sit spes correctionem illam factam per sacerdotem esse profecturam; quia, alias, actio esset otiosa et infamatio iniusta.

Tertio: oportet ut res sit gravis, et adeo necessaria ad bonum proximi, ut moraliter postponenda sit illa levis infamia propter tantum bonum; || et signum erit a posteriori si extra confessionem tunc f. 7v liceret revelare peccatum proximi propter correctionem eius.

[Probatur conclusio]

His ergo concurrentibus probatur conclusio: Quia illa actio bona **10** est ex fine intento, et medium non est malum: [ergo tota actio est bona].[13]

Probatur Minor: quia illud medium in se bona actio est, est enim confessio; et ordinare hoc medium ad illum finem nullam habet deordinationem neque improportionem; quod probatur 1°, quia ibi non intercedit fractio sigilli, si quidem totum fit ex legitimo consensu et facultate poenitentis.—Dicunt non esse legitimam facultatem quia poenitens non est dominus famae alterius. Sed contra, quia non magis facit contra dominium famae dando hanc facultatem, quam revelando extra confessionem, ut proximus corrigatur: immo multo minus, quia peccatum proximi sub maiori secreto manet. Sed, licet non sit dominus famae alienae, potest extra confessionem revelare peccatum propter correctionem, ergo ex hac parte illa facultas non est illegitima.—Dicunt hanc licentiam esse involuntariam, quia poenitens non nisi deceptus a confessore, et propter ignorantiam, illam dat. Sed hoc non est de iure argumentari, sed temere iudicare de facto.[14] Nos enim loquimur, quando poenitens, sponte sua, propter caritatem proximi hoc facit; et, si fortasse a confessore inducatur, de quo infra dicetur, supponimus nullam intervenire deceptionem, sed veram instructionem iuxta principia posita.—Sed urgent tandem, quia, si cum hac facultate liceret corrigere, etiam sine illa liceret, quia supponitur illud medium esse proportionatum.—Sed mirum est doctos viros uti

13. Más comprensivamente: *De poenitentia*, disp. XXXIV, sect. 4, n. 5: «Fundamentum esto, quia uti notitia confessionis ex licentia poenitentis ad corrigendum complicem non est actio mala quia prohibita, neque etiam est prohibita quia mala; et ideo nihil obstat quominus aliquando possit honeste fieri».

14. Copiando este pasaje, escribe Avellaneda: «Sed hoc certe, ut *quidam magister ait*, non est de iure argumentari, sed temere iudicare de facto».

his argumentis: cui enim non constet nunquam licere revelare confessionem, propter ullum finem, sine licentia poenitentis, et cum illa licere propter honestam causam? Unde fit hoc medium esse proportionatum, posita hac licentia, quod sine illa omnino malum esset.

11 f. 8 Secundo non potest dici hoc medium malum, quia fit onerosa confessio. Nam interrogo cui sit onerosa: non poenitenti, quia, ut supponimus, ex libero consensu illius negotium transigitur; non illi qui corrigitur, quia, licet fortasse correctio illi sit onerosa et propter illam aliquantulum indignetur, non tamen hoc potest redundare in odium confessionis, nec propter hanc causam illa iudicari potest rationabiliter onerosa et odiosa peccatori, qui nollet peccata sua impediri. Et confirmatur: quia si fortasse poenitens tenetur corrigere per se vel per alium, certum est debere confessorem obligare illum ad hoc faciendum. Fiet ergo onerosa confessio peccatori, si intelligat confessorem obligasse suum complicem ut ipsum corrigeret: hoc autem omnino irrationabile est. Simile ergo est illud de quo agimus: et multo gravius esset, si, iussu confessoris, poenitens uteretur alia tertia persona ad illam correctionem, nam hoc modo, vel pluribus revelaret peccatum proximi, vel certe sub minori secreto.

Confirmatur et declaratur: nam si hoc fiat propter bonum proximi, non sentiet gravamen: cur ergo rationabiliter sentiet, si fiat propter bonum animae? Antecedens explicatur uno vel alio exemplo. Commisit fortasse uxor occultissimum adulterium contra maritum, et postea [scit] maritum, suspicione concepta, certas insidias parare adultero, quem ipsa per se monere non potest, ut se ipsum in tuto constituat. Cur ergo non poterit, per confessorem, ipsum admonere, aut cur cogetur mulier alicui extra confessionem revelare delictum suum et alterum alius? Si ergo hoc non esset onerosum complici, quia agitur de vita eius corporali servanda, quando corrigitur propter bonum animae, re vera non fit onerosa confessio, sed correctio. Simile est: Commiserunt duo occultissimum furtum, et alter illorum, in articulo
f. 8v mortis, || monitu confessoris integritatem restituit. Vult tamen admoneri complicem restitutionem esse factam, ut ille non maneat in mala conscientia. Addit etiam, se illi remittere partem quam pro illo restituit: numquid sentiet onus, si haec admonitio fiat per confessorem? Cur ergo sentiet, si moneatur complicem restituisse omnia, ipsum autem manere obnoxium ad reddendam illi, vel haeredibus suis, partem quae ad ipsum pertineat, et ab alia obligatione manere liberum? Ergo in his casibus tantum abest ut fiat onerosa confessio, ut potius secundum rectam rationem fiat suavior et amabilior, dum homines intelligunt posse adhiberi remedium eorum [peccatis] [1] vel oneribus sub summo secreto.

1) En el Ms. "eorum vel oneribus": suplimos la palabra "peccatis".

Tertio: nulla alia iniuria huius sacramenti neque inordinatio ulla in hac actione fingi et excogitari potest. Sed quoniam exacta huius rei probatio pendet ex solutionibus argumentorum, antequam ulterius procedam ad [ea] respondendum est.

[CONTRARIA ARGUMENTA SOLVUNTUR]

Primum ergo argumentum quattuor ut minimum defectus graves committit.—Primum enim, supponere videtur non licere ordinare medium supernaturale ad servandum naturale praeceptum, quo nihil potest esse falsius; quia ab ipso etiam Deo gratia ordinata est ut possimus servare legem naturae; et, ut ipse instituit supernaturale unctionis sacramentum ad salutem etiam corporis conferendam, interdum etiam non solum potest homo, sed etiam debet uti medio confessionis ad vincendam tentationem contra aliquod praeceptum naturale.—Secundo videtur supponere illud argumentum non licere ordinare usum sacramenti nisi ad finem intrinsecum propter quem institutum est, quod etiam est aperte falsum; recte enim faciunt homines qui interdum ad Eucharistiam accedunt [ut ibi] [j] beneficium aliquod, || v. gr. victoriam contra inimicos a Deo impetrent. Interdum etiam f. 9 erit opus caritatis confiteri alicui, ut illum excitem ad poenitentiam et correctionem meo exemplo; et ratio est [tum quia hoc nihil] [k] diminuit de bonitate intrinseca ipsius operis, tum quia haec omnia tandem in Dei gloriam referuntur.—Quae argumenta praevidens, ut existimo, Dominicus Báñez dicit, illa ratione non probari absolute hoc esse medium improportionatum, sed de se non habere proportionem. Sed vix intelligo quid significent haec verba; [15] nam, si sensus sit hoc medium non esse adaequatum, non esse simpliciter necessarium, et non esse per se et directe institutum ad hunc finem, haec quidem vera sunt, sed inde nihil concludit. Unde sine causa affirmat hoc medium esse improportionatum, cum nullam aliam rationem afferat. Quidquid aliud autem per illa verba intendat, est falsum et aperte improbari potest rationibus factis.—Tertio: quamvis praeceptum correstionis naturale sit, tamen, quatenus caritas infusa ad correctionem etiam obligat, merito etiam dici potest supernaturale. Unde interdum obligare potest ad utendum aliquo medio supernaturali, si aliud non sit, propter correctionem proximi, ad quod sola lex naturalis non obligaret, **13**

j) Ilegible, por un roto del papel.
k) El Ms. sin sentido: et ratio est quia salua diminuit de bonitate.

15. Como se dijo de este período en la Introducción, la misma idea y casi la misma expresión, se repite en el tratado *De Poenitentia*, disp. 34, sec. 4, n. 13.

ut constat ex materia de caritate.—Quarto, denique, quamvis sacramentum confessionis sit quid supernaturale utitur tamen pro materia re quadam naturali, nempe humana locutione, ex qua etiam resultat effectus naturalis quae est cognitio eorum quae in confessione dicuntur. Si ergo haec ipsa res, quae est materia sacramenti, potest simul esse utilis ad benefaciendum proximo absque ulla iniuria ipsius sacramenti, quid est cur fieri non possit? Ut si baptizando puerum quis uteretur aqua frigida aut calida, ut salutem eius corporalem conferret.

14 *Secunda ratio in principio facta,* si efficax esset, procederet de quacumque correctione facta per tertiam personam, quae delictum al-
f. 9v terius || non novit nisi ex relatione extra confessionem facta sub naturali secreto. Nam etiam illa non potest convincere delinquentem, qui facile posset negare, conqueri etc.; certum autem est huiusmodi correctionis modum saepe esse licitum et necessarium, ut in principio, ex sententia omnium, posuimus et est elegans[1] doctrina Divi Augustini, sermone 16 de verbis Domini, et habetur in capite *Si peccaverit,* q. 2,[16] ubi de se ipso refert, solere se secreto corrigere viros occultissima adulteria commitentes, quando uxores eorum, ad ipsum maritorum delicta deferebant, ut illis remedium correctionis adhiberet. Non est, ergo, hoc singulare in hac correctione, quam dicimus posse fieri ex licentia poenitentis. Sed generaliter dicendum est non esse de necessitate correctionis, ut is qui corrigit possit convincere peccatorem. Interdum enim fieri potest, ut ipsemet solus viderit alterum peccantem et non possit illum convincere ita, ut alius non possit impudenter negare, quia fortasse non vidit alium, cum se ipsum peccantem aspiciebat. Satis ergo est, ut quadam morali et probabili fide humana possit ita proponi delictum cum suis circumstantiis, ut alius non possit nisi valde impudenter negare; et fortasse, quamvis exterius neget, interius confundetur et corripietur. In hoc tamen oportet, ut is qui ex relatione alterius correcturus est, sit prudens et acutus, et non facile credat omnia, sed attente consideret tum intentionem dicentis et affectum, tum etiam conditionem personae corrigendae; an talis sit, ut facile credi possit de illa similis lapsus; deinde, ut circumstantias delicti, quoad fieri possit, in particulari intelligat, ut alius minus possit negare vel resistere: ac denique, si non timeatur speciale aliquod odium vel scandalum, optimum erit ut licentiam obtineat explicandi a qua persona et qua via tale delictum intellexerit. His ergo et similibus prudenter servatis, remedium hoc non est in-
f. 10 efficax nec speculativum, sed valde practicum et morale et utili||ssimum ad multa mala et peccata impedienda.

1) "Elegans" dice claramente el Ms.

16. ML. 38, 511.

Tertium argumentum ex his procedit quae extrinseca sunt [et] 15
per accidens; et simili argumento probari posset personam confessoris, etiam si alia via et extra confessionem intelligat delictum, non posse corrigere, quia statim alius causabit illum revelare confessionem; quia, vel non potest, vel non vult iudicare et discernere qua scientia loquatur. Probaretur etiam simili argumento, nunquam licere loqui de rebus in confessione cognitis ex licentia poenitentis.

Dicendum ergo est hoc scandalum fere nullum esse et, mediocri adhibita diligentia et prudentia, tolli posse; quia interdum sufficiet sola auctoritas confessoris, ut nulla suspicio rationabilis generari possit, quominus debito modo et cum debita licentia loqui intelligatur. Si enim ipse dicat se scire omnia extra confessionem, illi erit credendum, quando nulla sunt indicia vel probationes in contrarium. Ergo idem est si dicit se habere licentiam seu facultatem. Quod si interdum aliquod suspicionis periculum vel scandali [est], cautus confessor, ut supra, agentes de licentia poenitentis, diximus, per subscriptionem ipsius poenitentis, vel alio modo, posset suam facultatem vel licentiam comprobare. Regulariter tamen loquendo, in hoc nullum est scandalum, si confessor sit vir bonae famae et vitae, et manifeste constet ex ipso negotio se non intendere malum aliquod peccatoris, sed bonum animae ipsius.

[An expediat hic modus correctionis]

Et ex his, antequam ad alia respondeamus, definitur facile quod 16
secundo loco propositum est, an scilicet hic modus correctionis expediat saepe, aut aliquando. Quamquam enim generalis regula assignari non possit, quia res morales sunt huius naturae, ut, variata una vel alia circumstantia, varianda etiam sint media et iudicia, non est tamen dubium quin aliquando, et saepe, possit expedire ad melius servandam famam proximi simulque malum impediendum. Quod si dubius || sit poenitens quid facere expediat, primum optimum consilium f.10v
est proponere casum confessori, innominata persona, ut, si fieri possit, illo modo intelligat quid sibi liceat vel expediat. Deinde, si examinato negotio, confessor prudens iudicet ipsum debere corrigere, vel providere alicui malo per tertiam personam, cum non possit per se ipsum, tunc liberum illi erit, vel ipsum confessorem, vel alium eligere, quem idoneum iudicet. Si autem existimet convenienter id fieri posse per confessoris personam, semper potest illam eligere, per se loquendo, vel extra confessionem negotium tractando, vel intra illam sufficientem dando facultatem, prout sibi et personae seu ipsi negotio expedire iudicaverit, advertendo ut quam minima incommoda sequantur, et scandala vitentur.

[An poenitens ad hoc interdum teneatur]

17 Secundo etiam ex his definitur quod tertio loco supra est propositum, an poenitens ad hoc interdum teneatur. Non est enim dubium quin possit saepe teneri ad corrigendum alium, vel impediendum aliquod malum, si non possit per se ipsum; quia ratio et ordo caritatis hoc saepe postulat. Existimo tamen, vel nunquam, vel rarissime, teneri poenitentem ad hoc faciendum per viam confessionis, quia semper potest id facere per viam secreti naturalis, et illud est medium satis sufficiens et proportionatum, quo possent omnes uti in similibus casibus, si secretum confessionis non esset institutum. Solum posset esse dificultas, si timeret aliquis periculum maioris infamiae proximi, si sub solo naturali secreto delictum eius revelaret. Sed, certe, quando persona talis est, ut timeri de illa possit iniusta revelatio neque possit illi committi naturale secretum, minus poterit aestimari idonea, aut digna, ut media confessione per illam fiat correctio; et ideo tunc homo facile excusari poterit ab onere corrigendi, si non habet personam aliam qua uti possit. Et ideo, simpliciter loquendo, nunquam hanc obligationem imponam, quamquam existimem saepe esse valde con-
f. 11 sentaneam || fraternae caritati.

18 *Quartum argumentum* petit aliam difficultatem; an per hanc viam possit usque ad denuntiationem procedi. Et in primis, ut argumentum solvamus, quamquam non esset umquam per hanc viam ad denuntiationem procedendum, non inde fit correctionem esse malam aut omittendam. Certum est enim non semper teneri hominem ad persequendum totum ordinem fraternae correctionis, aut posse corrigere, etiam si ipsa correctio per se bona est et interdum per illam solum potest sperari fructus; et ideo non est cur praetermittatur quando est spes, etiamsi ulterius progrediendum non sit, quamvis res non succedat.—Secundo oportet distinguere duplicem denuntiationem: altera vocatur iudicialis, canonica, vel regularis, quae fit praelato seu superiori ut iudici; altera dici potest paterna, quae fit superiori ut patri non ut iudici ut procedat nec puniat, sed solum paterne corrigat inferiorem, vel tollat illi occasionem peccandi etc. De hac posteriori, eadem fere ratio est quae de ipsa correctione fraterna, quia est veluti quaedam pars eius et non excedit limites correctionis; sed, sicut interdum unus potest per alium corrigere, quia iudicat illum esse aptiorem ad illud munus, ita in hoc denuntiationis genere id facit per superiorem, qui saepe ad hoc iudicatur aptior et potentior, tum propter maiorem auctoritatem maioremque reverentiam illi debitam, tum etiam, quia saepe potest adhibere alia media ad tollendas peccandi occasiones. Quocirca, si in hac denuntiatione servetur ratio

caritatis et reliqua quae in praecedenti conclusione dicta sunt, non est dubium quin saepe possit esset licita per viam confessionis ex licentia poenitentis, quando poenitens per se ipsum non potest immediate adire superiorem; quia, si posset, nulla ratione debet in facere per tertiam personam, ne proximum apud plures infamet; praelatus autem seu superior servare debet ordinem iustitiae et caritatis, quia propter hanc denuntiationem nullo modo debet procedere contra subditum, neque de illo inquirere, || neque speciali et extraordinario f. 11v
modo observare actiones eius, quia haec et similia essent contra sigillum et redundarent in gravamen confessionis; et nonnunquam etiam essent contra iustitiam. Solum ergo debet paterne corrigere et occasiones auferre, quae vere occasiones peccandi sunt et sine ulla nota vel infamia auferri possunt. Quin etiam oportet illum esse prudentem, ne facile credat et moveatur quacumque denuntiatione huiusmodi, quia interdum potest intervenire prava affectio et deceptio; et ideo considerare debet circumstantias personarum, conditionis, intentionem, etc., ut possit prodesse et non obesse.

De iudiciali autem denuntiatione dicendum est, proprie loquendo, **19**
nunquam fieri posse per viam confessionis; quia haec denuntiatio, ut iuristae dicunt, est propria actio personalis; unde oportet personam denuntiatoris cognitam esse iudici, ut possit illam diligenter examinare et juramentum exigere quod bono animo et intentione denuntiet. Deinde, ut possit exceptio illi poni, si fortasse sit infamis, inimicus, vel alia ratione inhabilis ad denuntiandum, prout aequitas iudicii postulat. Denique, quia, alias, non posset iudex procedere aut inquirere, si confessor, etiam ex licentia alterius, secrete diceret, quia non haberet semiplenam probationem neque aliquid aliud aequivalens, sed res esset occultissima.

Dices: Quid ergo fiet si poenitens, per se loquendo, tenetur ad denuntiandum, ut v. gr., quia novit peccatum haeresis vel sollicitationem in sacramento confessionis, et non potest per se denuntiare, quia fortasse est proximus morti, vel est captivus, vel ita impeditus, ut per se non possit adire inquisitores, neque fortasse scit scribere? In hoc casu, quidam dicunt illum esse omnino excusatum, quia non potest; alii dicunt, in communi et non nominando personam, posse facultatem concedere confessori ut praelatum vel inquisitorem admoneat esse aliquos qui seminant haereses vel confessores qui sollicitant; sed hoc fere nullum remedium est, et, interdum, ratio maioris boni postulat ut efficacius remedium adhibeatur, si fieri potest; et
|| ideo censeo interdum in huiusmodi casibus, quando malum com- f. 3
mune imminet, posse et debere personam confessoris deferre crimen illud ad aures praelati, non tamquam denuntiatorem, sed, ut viri isti

loquuntur, tanquam relatorem [m] seu nuntium, qui deponit ea quae audivit. Oportet tamen, ut non ex notitia confessionis procedat, sed omnino extra confessionem prius delictum audiat, vel licentiam aequivalentem accipiat, quia alias, non esset fructuosa relatio, neque iudex posset libere uti munere suo; si autem hoc modo fiat, potest esse valde utilis; quia, licet iudex non possit statim immediate procedere ad specialem inquisitionem, potest tamen diligentius observare personam illam et alias circumstantias et indicia, ut paulatim occasionem habeat inquirendi veritatem. Neque in hoc fit contra iustitiam, quamtumvis sit occultum illud delictum, quia bonum commune praeferendum est, et quia sunt quaedam delicta ita occulta et ita nociva, ut aliis viis vix possint impediri, ut solet esset praesertim peccatum illud de sollicitatione, propter quod praecipue quaestio haec orta est. Quod vero quidam dicunt, in huiusmodi casu debere poenitentem per laicum vel aliam personam hoc facere, potius quam per confessoris personam, regulariter loquendo non est verum neque ulla ratione fundatum; quia si personae confessoris extra confessionem detur tanta notitia sicut alteri, cur privandus est iure suo, praesertim cum frequentius ille sit aptior et prudentior, et poenitenti facilius sit cum [eo] rem transigere quam cum alio, et saepissime fieri potest, ut omnino alium habere non possit?

[Quomodo debeat se gerere confessor interrogando, vel obligando poenitentem]

20 *Ad quintam difficultatem* priusquam respondeam, expedienda sunt breviter quae supra, 4° et 5° loco, proposita sunt; scilicet, quomodo debeat se gerere confessor interrogando, vel obligando poenitentem.

Certum est enim nec semper posse obligare illum, neque posse statim interrogare illam personam complicis in particulari.—Primum enim interrogare debet circumstantias necessarias in genere, et, si ad illas explicandas nulla fuerit necessaria persona, ex hoc capite nihil aliud interrogare potest. || Secundo tamen, potest ulte-
f. 3v rius ab eo interrogare an sit in proxima occasione peccandi, et an causa huius occasionis sit complex quo inducitur, vel an ipse complex sit in gravi spirituali necessitate cui ipse teneatur subvenire, vel, denique, an aliquod commune malum inde inmineat, et an ipse per se, vel per alium, possit illud impedire. [17] Nec vero existimandum

m) En el Ms. delatorem.

17. Al tocar este punto en el tratado *De poenitentia*, disp. XXXIV,

est debere confessorem haec omnia in singulis morose interrogare, sed pro qualitate negotii, poterit unum vel aliud interrogare prout prudenter existimaverit expedire.—Tertio, ex his quae ex responsionibus poenitentis resultaverint, iudicandum erit an possit confessor ulterius procedere necne. Unde haec regula generalis est observanda, ut poenitentem inclinet ad id quod honeste, et tantum caritatis ordine, facere potest; obliget autem [ad id] quod poenitens ex eadem caritate facere tenetur; quia neque confessor potest absolvere poenitentem, nisi facere proponat quod alias tenetur, et potest inducere vel consulere id quod honestum est, quamvis fortasse illud facere non teneatur.

Ex quo sequitur: 1° si, ex generalibus interrogationibus et res- **21**
ponsiobus, confessor intelligat casum esse huiusmodi in quo poenitens per se ipsum potest explere quidquid necessarium est, non posse ultra procedere confessorem neque interrogare. Si autem intelligat poenitentem posse quidem vel debere subvenire illi malo per tertiam aliquam personam, tunc confessor non potest statim obligare poenitentem ut sibi ipsi dicat vel revelet personam complicis, sed solum, ut tertiam aliquam personam idoneam ad hoc eligat, et proponat facere quod tenetur. Et quando facile possunt aliae personae sufficientes inveniri, non debet se ostendere valde propensum [ad] illud munus subeundum, ne fortasse vel nimio celo vel curiositate aliqua facile duci possit, et ne aliquod scandalum praebeat poenitenti. Si tamen ipse poenitens, sponte sua, confessorem elegerit, ut per ipsum conscientiam suam exoneret, tunc potest confessor ulterius interrogare iuxta supra dicta.—Secundo sequitur exinde [si] interrogationibus et responsionibus confessor intelligat, ut saepe intelligere potest, teneri poenitentem ad subveniendum proximo vel impediendum illius malum per ipsummet con|fessorem, tunc posse et debere con- f. 12
fessorem non absolvere poenitentem, nisi suam obligationem impleat, dicendo extra confessionem, vel dando illi eam facultatem quae sufficiens indicabitur ad negotium peragendum. Quod ita declaratur, quia si confessor intelligat hunc poenitentem teneri ad dicendum peccatum proximi alicuius tertiae personae v. gr. eius praelato, ut illi malo remedium adhibeat, non debet eum absolvere, nisi proponat obligationem implere, ut recte docuit Soto, d. 18, q. 4, art. 5, quia eadem est ratio de hac obligatione et de obligatione restituendi vel quacumque alia. Ergo idem erit, si haec obligatio cadat respectu

sect. IV, n.° 14 (Vives p. 728), cita Suárez el § 2 del decreto de Clemente VIII *Sanctissimus*, 26 de mayo de 1593 sobre reservación de casos para los regulares, que dice: *Non liceat superioribus regularium confessiones subditorum audire, nisi quando peccatum aliquod reservatum admiserint, aut ipsimet subditi sponte, aut proprio motu, id ab eis petierint.*

ipsius personae confessoris, nam ille non privatur iure suo propter auditam confessionem, neque confessio debet esse impedimentum quominus obligatio subveniendi proximo vel vitandi aliud malum impleatur. Potest autem duobus modis haec obligatio accidere: 1°, si confessor sit quidem persona privata, tamen censeatur esse singularis et unica ad illud munus convenienter peragendum, quod raro quidem accidet, nisi fortasse in parvis oppidis, ubi pauci sunt homines docti et prudentes ad res animarum tractandas; vel si contingat ipsummet confessorem simul esse superiorem, seu ordinarium pastorem, tam poenitentis quam complicis, et talis sit casus, ut poenitens, propter bonum communitatis vel ipsius proximi, obligatus sit ad manifestandum rem totam superiori, etiamsi ille non esset confessor: tunc enim, ut dixi, confessio facta non privat superiorem iure suo, nec impedit obligationem caritatis. Oportet tamen ut haec obligatio clara sit et aperta, ne aliqua vis fiat poenitenti; et praesertim, quando confessor simul est superior, opus est ut intelligat se non posse gerere in hoc foro ut superiorem, sed tantum ut confessorem; ideoque non potest novum praeceptum imponere poenitenti, ut sibi extra confessionem negotium revelet; hoc enim esset contra sigillum et quidam abusus huius sacramenti, qui illud onerosum et odiosum redderet; sed, intellecta obligatione caritatis vel suae regulae quam poenitens habere potest, debet eum inducere ad eam implendam; et, si sit obligatio sub mortali, non debet illum absolvere donec ipsi satisfaciat. Denique cavere debet huiusmodi confessor qui
f. 12v simul est praelatus ne poenitens[n] || propter metum vel reverentiam, vel aliquid faciat quod non expedit, vel aliquid tale facere compellatur quod non tenetur; nam haec omnia essent contra sigillum et debitum modum tractandi hoc sacramentum, et ideo solum debet nudam veritatem illi aperire et illum obligare ad id solum quod sine controversia tenetur, vel id consulere quod melius esse existimabit.[17]

22 *Ex his ergo ad quintam difficultatem facile respondetur* negando sequelam. Possunt quidem interdum praelati et superiores, praesertim religionis, suorum subditorum confessiones audire iuxta laudabilem uniuscuiusque religionis consuetudinem; sed hoc per se non ordinatur ad politicam et externam gubernationem, sed ad internum animarum fructum et spiritualem consolationem et directionem; et ideo nihil per se fieri potest per has confessiones quod ad externum forum pertineat, neque de his superiores interrogare debent, neque est ullus ita ignorans qui haec interroget. Si tamen aliquid iuxta doctrinam positam occurrat, quod prudenter et honeste in bonum

n) Ms.: Ne "petens penitus" propter.

alicuius vel totius communitatis fieri possit, non est cur huiusmodi superiores priventur iure suo, quamvis prudentia illis necessaria est, ad vitandum omne scandalum et omne impedimentum quod sequi interdum potest.

Sextum argumentum, circa primam conclusionem expeditum **23** est [9]. Quod vero sexto loco tractandum proponebatur, in secunda conclusione dictum est [8]; et ideo nihil aliud in hac quaestione dicendum superest. Ex dictis vero omnibus, ut evidenter existimo, constat doctrinam hanc de complice non solum magis piam, magisque probabilem esse, sed etiam omnino veram et theologorum communem sententiam; ideoque non posse, sine magna, vel ignorantia vel temeritate, aliqua censura notari, aut «nova» aut similibus nominibus appellari.

PASAJES DE NUESTRO MANUSCRITO QUE SE UTILIZAN EN EL OPUSCULO DE AVELLANEDA

Ms., n.º 2: *Secundum est licere*: Av. p. 32, Quinto; 32, 4.º.—Ms. *Sextum*: Av. 32.
Ms., n.º 3: *Punctum controversiae*: Av. 30.
Ms., n.º 4: *Videntur ergo,* todo él: Av. 30-31.
Ms., n.º 6: Autoridades por la sentencia común: Av., como se copia en la nota 9.
Ms., n.º 7: *Et probatur* etc.: Av. 24-25 y 27.
Ms., n.º 9-11: Av. 33-34.
Ms., n.º 13-15: Av. 40 ss.
Ms., n.º 20: *Ad quintam difficultatem*: Av. 39.
Y todavía pudieran señalarse otros.

PASAJES DEL TRATADO DE POENITENTIA (VIVES T. XXII) QUE COINCIDEN SUSTANCIALMENTE Y EN BASTANTES EXPRESIONES CON EL MANUSCRITO

Poen. XXXIV, III, nn, 8 y 9: Ms. 7 y 10.
Poen. XXXIV, IV, nn. 3 y 4: Autoridades por las dos sentencias: Ms. 6 y 10.
Poen. XXXIV, IV, nn. 5-10: Ms. 7.
Poen. XXXIV, IV, n. 11: Ms. n. 13, al fin.
Poen. XXXIV, IV, n. 11: Ms. 11.
Poen. XXXIV, IV, n. 19: Ms. 13 y 14.
Poen. XXXIV, IV, nn. 16 y 18: Ms. 16 y 21.
Poen. XXXIV, IV, nn. 18 y 19: Ms. 13.
Poen. XXXIV, IV, n. 22: Ms. 18.

APENDICE

DE SIGILLO CONFESSIONIS CIRCA COMPLICEM

Circa materiam de sigillo confessionis, prout interdum comprehendit per- 1
sonam complicis, occurrunt quattuor[a] puncta interroganda, quorum responsio et resolutio a viris doctis qui hic subscribuntur postulata est.

Primum: an sit semper contra sigillum confessionis uti scientia confessionis ex licentia poenitentis ad corrigendum complicem.

Secundum: an doctrina quae hoc affirmat sit nova et privata, an antiqua communis et sana.

Tertium: an hoc sit iniuriosum et onerosum ipsi complici vel contra famam, vel potius redundet in favorem eius.

Quartum: an sit scandalosum, vel potius expediat hanc doctrinam in scholis tractari et veritatem docere.

Quintum: an in praxi expediat, vel interdum necessarium sit, uti hoc medio ad correctionem vel denuntiationem.

Sextum: an hac de causa possit confessor interrogare vel obligare poenitentem ut revelet personam complicis et det facultatem corrigendi.

[I. Non est semper contra sigillum]

Ad primam interrogationem respondeo, si hoc fiat ex legitima licentia poeni- 2
tentis, ut supponitur, et servetur debitus ordo correctionis fraternae, hoc non esse contra sigillum, neque ex alio capite intrinsece malum. Ut explicetur hoc, et probetur haec responsio, supponendum est ex communi omnium doctrina licere interdum alicui personae revelare alteri peccatum tertiae personae propter correctionem et commodum eius, quando non sperat per se ipsam posse proficere, sperat autem per alium, et res est adeo gravis, ut hoc medium requirat. Quod ergo asseritur est, in huiusmodi casu, si interdum circa personam complicis occurrat, licere poenitenti, confitendo peccatum, personam complicis explicare et dando licentiam confessori ut hoc munere fungatur.

Quoad primum igitur hoc non esse contra sigillum constat, quia, iuxta communem sententiam, non frangitur sigillum, quando ex licentia poenitentis aliquis loquitur de rebus in confessione auditis, praesertim, si ob honestum

a) "Quattuor" pone claramente el Ms.; pero, después, especifica "seis".

finem et prudenter fiat; hic vero supponitur licentia poenitentis et finis honestus; supponimus etiam confessorem esse talem, ut possit prodesse et non obesse; ergo dici potest vel poenitentem non posse dare hanc facultatem cum infamia alterius, vel confessorem non posse loqui de peccatis in confessione auditis, quae ad alterum aliquo modo pertinent nisi ex licentia ipsiusmet complicis. Sed contra primum dicitur illud esse verum, quando illa infamatio esset formalis seu iniuriosa, non vero quando est pure materialis; scilicet, quando casus est talis, ut propter maius bonum proximi, liceat huiusmodi infamiam permittere vel postponere, ut constat ex doctrina Divi Thomae 2-2ae, q. 55, 21, 73, a. 2 et D. Augut. lib. 6. *Quaestionum in Leviticum,* q. 2: habetur in capite *Hoc videtur* 22, q. 5; et serm. 16 de verbis Domini, et habetur in capite *Si peccaverit* q. 2. [b] Nam, si licet extra confessionem aliquando dicere peccatum alterius propter bonum eius, cur non licebit hanc licentiam dari confessori, cui liceret extra confessionem revelare, cum hoc sit minor infamia et medium possit esse aeque utile ad finem intentum, cum supponamus personam esse eamdem, et eamdem diligentiam cum maiori secreto esse adhibituram?

Contra secundum est, quia persona complicis non est qui committit rem sub secreto, sed solum est quasi obiectum illius secreti, quod respectu illius servandum est quantum ratio iutitiae ac caritatis postulat; et ideo usus illius scientiae per confesionem alterius comparatae non pendet directe ex voluntate complicis, sed ex voluntate poenitentis; et ideo si ratio iustitiae vel caritatis non obstat quominus possit ipse hanc facultatem dare, ut ostensum est, illa erit sufficiens, nec est necessarium exspectare facultatem ipsius complicis. Quomodo enim illi potest dare facultatem circa confessionem alterius quem prorsus ignorat et quae ab illius voluntate non dependet? Aut cur imponemus hoc onus poenitenti aut confessori, quando nec lex iustitiae et caritatis id requirit neque communis ratio secreti, cum aliunde ostendi non possit ex speciali praecepto Christum posuisse hoc in voluntate complicis, nec unquam inter auctores auditum sit, ad loquendum de re audita in confessione necessariam esse alterius sententiam praeter quam poenitentis? Confirmatur 1.°: quia alias posset complex dare hanc licentiam ad loquendum de peccato suo cognito per confessionem alterius: quomodo id fieri potest sine revelatione peccati alterius? Patet sequela, quia haec facultas dicitur pendere ex voluntate complicis; consequens autem inauditum est et absurdissimum, quia confessor tunc non scit peccatum complicis nisi per confessionem sui poenitentis et ut circumstantiam peccati eius; de rebus [autem] in confessione cognitis et circumstantiis earum, neque loqui licet sine licentia ipsus poenitentis, ut est communis et certa doctrina.

Confirmatur 2.°: quia saepe necessarium est ad bonum poenitentis et ad remedium animae eius, ut confessor, ex licentia eius, loquatur, vel cum ipso complice, vel cum alio qui possit necessarium consilium adhibere; et in hoc casu omnes concedunt sufficere licentiam poenitentis. Et est res manifiesta, tum quia huius sacramenti institutio directa est propter remedium poenitentis, tum etiam quia ille tunc quodammodo gerit iustum bellum contra ipsum complicem et ideo potest se defendere et tueri. Ergo signum est hic sigillum et usum eius per se non pendere ex licentia complicis; nam, si illa esset necessaria, in nullo casu sine illa liceret; praesertim quia illud relinquere in eius potestate nullo modo ad bonum complicis pertinet, ut late in tertio puncto probabitur; non est ergo unde colligatur illud in eius voluntate situm esse.

b) En el Ms., la cita de Santo Tomás y las de S. Agustín extrañamente mezcladas.

Tandem quia peccatum complicis dupliciter potest considerari: 1.º ut est circumstantia peccati poenitentis, et ut sic cadit indirecte, seu consequenter, sub sigillum, ut omnes docent; et ideo, propter nullam causam revelari potest sine licentia poenitentis; 2.º, ut est peccatum alterius cadens in infamiam eius, et sub hac ratione revelari non potest propter iniuriam quae illi fit: cessante ergo hac iniuria et exsistente legitima facultate poenitentis, nihil est aliud quod exspectetur ad ususm huius scientiae; nam, his concurrentibus, nulli fit iniuria, neque sacramento aliqua irreverentia, cum ostensum sit non agi contra sigillum, et alias bonum et sanctum sit uti hoc sacramento, vel cognitione in illo comparata, ex legitima facultate in bonum animae alterius.

[II. Haec doctrina non est nova]

Ad secundum dicendum est hanc doctrinam non esse novam aut singularem, 3
sed antiquam et valde communem. Hoc constabit legendo hos auctores: Nan in primis Divus Thomas opusc. 12, q. 6, id insinuat, dicens non licere revelare in confessione personam complicis nisi forte servato ordine correctionis fraternae: sentit ergo, servato ordine, id licere. Expresse tamen id docuit Capreolus in 4, d. 21, q. 2, ad 3; et 8 contra tertiam conclusionem, dicens, ex licentia poenitentis, licere confessori complicem sibi in confessione manifestatum corrigere: et eadem paene verba habet Soncinas in Summa. Capreoli, eadem d. q. 2, conclusione 2 ad 3. Item Divus Antoninus, 3 parte, titulo 14, capitulo 19, § 2. Idem docet expresse praeterea D. Adrianus, q. 1 *de confessione*, § *Sed oritur*, ad 4m: [et] clarius dubio penultimo illius materiae, § *Ad primam responsionem*, in responsione ad 8; et § *Ad motiva aliorum*, ad tertium, dicit, in utilitatem suam vel aliorum hoc licere poenitenti, si per sacerdotem facere potest quod non valet per se ipsum. Idem expresse Gabriel d. 17, q. 1, a. 2, conclusione 5; et arguit: quia si licet extra confessionem, multo magis in confessione; quamquam posterius, d. 21, a. 3, dub. 2, eodem modo loquatur quo Richardus; putat [autem] his non ese contrarium ut iam iam dicam: Silvester, verbo *Confessio* 1, q. 24, docet vel esse revelandum extra confessionem, vel dandan esse licentiam confessori, quia quoad hunc effectum perinde est; et ita explicat Richardum, Bonaventuram et alios, et citat in hanc sententiam Raimundum in *Summa confessorum*, lib. 3, num. 34. Eamdem sententiam sequitur Astensis [c] in Summa, 2 p. lib. 3, num. 12, ubi alios refert. Idem docet Armilla, verbo *Circumstantiae*, num. 11 citans Divum Bonaventuram et Antoninum. Item *Summa Tabiena*, verbo *Circumstantia*, § 10, et verbo *Confessio* 1, § 4; *Summa Pisana*, verbo *Confessio* 1, q. 3 et Summa quae dicitur *Enchiridion Confessorum*, 1 p., verbo *Confessor*, num. 8, § 3: et omnes *Summae* inferioris notae in hoc etiam conveniunt. Idem docuit Gerson, 2. p, lib. de *Cognitione peccatorum venialium et mortalium*, consideratione 1.ª, dicens non esse parendum confessori interroganti de altera persona, nisi bene sciretur quod illi proficeret; et clarius 2 p., lib. *Quarumdam quaestionum cum suis responsionibus*, fol. 34 littera p. dicit non expedire dicere in confessione aliam personam et dare licentiam confessori ut illam admoneat, quamvis non sit malum; melius tamen iudicat esse dicere extra confessionem. Idem sermone de poenitentia in Coena Domini, consideratione 4.ª. Docuit etiam expresse hanc sententiam Navarr. in *Summa*, cap. 7, n.º 8, dicens ordine correc-

c) También aquí, claramente "Astensis".

tionis servato, hoc licere. Idem Corduba, lib. *De detractione* [d] *famae et restitutione illius,* memb. 2, q. 4, conclusione 3, et memb. 3, conclusione 4, ad secundum

Ex quibus omnibus, ut ad ultimam particulam huius puncti respondeamus, intelligere licet doctrinam hanc sanam esse et ab omni suspicione et nota alienam. Quis enim audeat tot et tam gravium auctorum communem sententiam nota aliqua vel infamia afficere, praesertim, cum satis aperta ratione ostensum sit, actionem hanc non esse contra sigillum, neque ex aliquo alio capite aut praecepto ostendi posse esse per se et intrinsice malam, sed potius bonam et legi iutitiae et caritati conformem?

[III. Non est iniuriosum et onerosum complici]

4 Ad tertium punctum responsio facilis est ex dictis: nam omnium [sententia] est actionem hanc non esse iniuriosam complici, quia re vera non est detractio formalis, cum sit ob maius bonum eius, eo casu et tempore quo liceret etiam extra sigillum confessionis revelare peccatum eius, ei qui posset prodesse et non obesse: ex quo intelligitur, potius hoc cedere in favorem complicis; et non augere, sed potius levare onus seu gravamem eius, quia supponimus eventum esse huiusmodi, in quo poenitens vult et debet corrigere complicem per tertiam personam, quia per se non potest et res talis est ut correctionem requirat. In hoc ergo casu, si haec persona extra confessionem peccatum alterius manifestet, famam complicis exponit maiori periculo, quia facilius poterit illa tertia persona, vel negligenter agere abutendo illo naturali secreto, vel, certe, propter graves causas non occurrentes, non obligari illo. At vero, si solum in confessione dicat et det facultatem corrigendi, fama complicis minus periclitatur, quia in primis non revelatur eius peccatum pluribus personis, sed uni et eidem, scilicet ei qui debet eum corrigere, et praeterea confessori etc.; cum tamen, iuxta aliam viam, oporteret interdum pluribus revelare: confessori v. gr., si necessarium sit ad integritatem confessionis propriae et manifestandum in confessione proprium peccatum. Deinde confessor maiori secreto servabit famam complicis, quia in nullo casu licet uti illa licentia, nisi solum ad correctionem eius, et quoad omnia manet integrum confessionis sigillum; unde etiam, moraliter loquendo, fiet ut confessor maiorem cautionem et diligentiam adhibeat, ut nulla ratione complicem infamet. Ergo, omnibus prudenter pensatis, est hoc in favorem complicis. Et explicatur hoc amplius: nam multi auctores dicunt licere confesori loqui de rebus in confessione auditis ex licentia poenitentis; quia dare licentiam perinde est ac extra [e] confessionem dicere: vel ergo hoc intelligitur absolute simpliciter ut sonat, [et] ita, sicut certum est extra confessionem licere dicere, in hoc enim casu loquimur, ita etiam erit certum licere dare praedictam licentiam arctiori secreto, et consequenter illa uti; si autem interpretemur illud commune dictum accommodate,[f] scilicet hanc licentiam aequivalere revelationi extra sacramentum confessionis, non simpliciter sed proportionate, scilicet quoad effectum loquendi cum persona; ex eo enim quod licentia conceditur in hoc sensu, talis licentia minus esset onerosa complici; ergo multo magis [g] licebit hoc sensu illam dare.

d) El Ms. "donatione".
e) En el original "intra" con manifiesta equivocación.
f) En Ms. "accommodatam".
g) Ms., "minus"; pero no hay consecuencia.

Addo etiam ipsi poenitenti esse utilissimum; nam si cogatur ad revelandum peccatum alterius extra confessionem, cum ipse sit socius criminis, ut supponitur, vix poterit revelare peccatum alterius sine peccato proprio; cogitur, ergo, se infamare et suum peccatum prodere extra confessionem, quod gravissimum et irrationabile onus est, cum sine illo possit commode omnibus provideri. Et hinc ulterius intelligitur doctrinam hanc non reddere odiosum sacramentum, sed potius amabile, quando quidem cum maiori bono et observatione ipsius famae, mediante illo, provideri potest tam poenitenti quam complici.

Neque est quod hinc inferatur vel odiosam fieri confessionem complici (cui onerosa est correctio) ipsi, et aliis qui existimabunt ipsum [confessorem] esse revelatorem confessionis et scandalum patientur.

Ad priorem enim partem, [respondetur] in eo casu complicem re vera non odisse confessionem sed suam correctionem; quare illud odium irrationabile est et negligendum; alias neque concubina arcenda esset per confessionem a suo peccato, quia complex illius odio habebit confessionem; neque usurarius obligandus esset ad restitutionem, ne gravamen in confessione sentiat. Itaque, si complex rationabiliter agat et correctionem velit suscipere, potius specialiter [affici debet] [h] huic sacramento per quod ipse corrigitur cum minimo sui detrimento, cum alias maiori cum infamia posset corrigi.

Ad alteram partem respondeo: Si argumentum illud aliquid valeret nunquam liceret confessori loqui de rebus in confessione auditis, etiam cum licentia poenitentis; quia semper possent fingi illa incommoda; sicut ergo in aliis casibus vitantur haec auctoritate et prudentia confessoris, ita et in hoc facile fieri potest.

[IV. Expedit hanc doctrinam in scholis tractare]

Ad quartum punctum facile ex dictis colligitur responsio. Nam si haec doc- 6
trina antiqua, communis, sana, probabilis ac vera est, cur non est in scholis docenda et disputanda, praesertim cum non sit res levis momenti neque ad solam speculationem pertineat, sed gravis, practica et moralis, et quae tum poenitentibus, tum maxime confessoribus potest esse necessaria? Dein, sicut possunt confesores decipi et deficere ob nimium timorem utendi hoc medio, ita possunt graviter labi et errare vel nimio zelo vel curiositate aliqua sciendi aliena peccata, urgendo poenitentem ut personam complicis manifestet, quando non est necessarium. Ergo necessarium est ut doceantur extrema quae cavere debent, ut etiam sciant docere poenitentem sine necessitate non prodere personam complicis, et, cum opus est, illam manifestare, atque adeo si necessitas corrigendi ocurrit, illis licere huiusmodi medio uti, quod utilius et facilius est, ut ostendimus. Dein, si licuit doctoribus fere omnibus qui de hac materia scribunt, punctum hoc scribendo docere, non tantum latina sed etiam vulgari lingua, ut constat ex auctoribus supra citatis, cur non licebit praeceptoribus et doctoribus eamdem doctrinam explicare, praesertim cum periculum sit ne confessores minus docti, huiusmodi auctores legentes male illam intelligant et in aliquos abusus vel errores incidant?

Praeterea exemplis peritissimorum et prudentium virorum satis comprobari potest hoc esse utile et necessarium reipublicae: inter quae unum pro multis,

h) En el texto "afferri et": sin sentido.

Petri [i] Guerrero, archiepiscopi granatensis viri pietate et doctrina insignis, qui, pro temporis opportunitate, de hac re post longas disceptationes publicam contionem habuit, et postea gravissimo quodam scripto sententiam hic positam confirmavit. Ad haec si licet doctoribus contrariam sententiam tenentibus suam sententiam publice docere et disputare, immo et publicis scriptis veritatem quam ipsi existimant et necessitatem doctrinae exaggerare; cur non licebit iis qui contrariam sententiam sentiunt esse communiorem et veriorem et reipublicae [j] utiliorem, etiam in scholis docere et publice defendere?

7 Dicent fortasse ex hac doctrina posse sequi incommoda, quia, nisi confessor sit valde prudens et doctus, facile potest illa abuti et errare. Sed nunquid propter aliquorum ignorantiam vel malitiam, aut falsa doctrina docenda est, aut vera et necessaria tacenda? Nonne isti magis errabunt, si omnia ista ignorent, vel si scripta legunt et non intelligunt?

Adde ex contraria doctrina maiora posse sequi incommoda, quia cogentur poenitentes revelare extra confessionem id quod non tenentur, quando ad correctionem per tertiam personam, omnibus pensatis, obligati sunt; occludetur via adhibendi remedium multis culpis et peccatoribus, quod sine gravi alicuius incommodo impediri poterit et curari.—Sed fortasse haec doctrina omittenda esset quia aliqui, illa audita, graviter offendentur.—Sed considerandum est qualis sit doctrina, qualis vero offensio; nam si merito et rationabili causa offendentur omnes, a tali doctrina abstinendum erit; quod si inutilis doctrina est etiam ad vitandam aliorum offensionem omittenda, etiam si sine causa offenderentur. Si tamen doctrina utilis et necessaria existimatur et nulla est offensionis ratio, cum doctrina sit antiqua, communis et sana, non est cur docti homines illam vitare studeant, praesertim cum, tacendo, suspicionem praebeant quod suam privatam doctrinam publice docere timeant, ex quo facile posset suspicio malae doctrinae illis creari: Non est ergo cur is qui huic doctrinae adhaeret non possit eam publice profiteri, docere et defendere.

[V. An in praxi expediat]

8 Ad quintum punctum responderi potest ex dictis non ita posse generalem regulam assignari, quia res morales sunt huius naturae, quia, variata una vel altera circumstantia, varianda etiam sunt media et iudicia. Non est tamen dubium, quin aliquando et saepe possit expedire ad minus laedendam famam proximi simulque malum impediendum. Quod si interdum dubius sit poenitens quid facere expediat, primum optimum consilium est proponere casum confessori innominata persona, ut, si fieri possit, illo modo intelligat quid sibi liceat vel expediat. Dein, si, examinata causa, confessor prudens iudicat ipsum debere corrigere vel providere alicui malo per tertiam personam, cum per se ipsum non possit; tunc liberum illi erit, vel confessorem, aut certe alium eligere quem idoneum iudicet. Si autem existimet convenienter id fieri per confessoris personam, semper potest illum eligere per se loquendo, vel extra confessionem vitare studeant, praesertim cum, tacendo, suspicionem praebeant quod suam pri- et tertiae personae et confessori [et] ipsi negotio expedire iudicaverit, advertendo ut quam minima incommoda sequantur [et] scandala vitentur.

i) Ms. Primi.
j) Ms. Scripturae.

De praecepto vero dicendum est non esse dubium quin saepe teneatur ad **9**
corrigendum alium, vel impediendum aliquod malum per tertiam personam, si non possit per se ipsum, quia ratio et ordo caritatis hoc saepe postulat. Existimo, tamen, vel nunquam, vel rarissime teneri poenitentem ad hoc faciendum per viam confessionis, quia semper potest id facere per viam secreti naturalis, et illud est medium satis sufficiens et proportionatum quo possent homines uti in similibus casibus, si secretum confessionis non esset institutum. Solum potest esse difficultas, si timeret aliquis periculum maioris infamiae proximi, si sub solo naturali praecepto delictum eius revelaret. Sed, certe, quando persona talis est ut timeri possit de illa iniusta revelatio, nec posset illi committi naturale secretum, minus poterit existimari idonea et digna, ut media confessione per illam fiat correctio; et ideo tunc homo facile excusari poterit ab obligatione[k] corrigendi, si non habeat personam aliam qua uti possit; et ideo moraliter loquendo, nunquam hanc obligationem imponam, quamquam existimem saepe esse valde consentaneam fraternae caritati.

Denique de denuntiatione dicendum est ex dictis nunquam licere proce- **10**
dere hac via ad denuntiationem iudicialem, quia hoc est medium improportionatum et inutile ad illam; tamen de paterna denuntiatione, quae pars quaedam est correctionis et eius limites non excedit, fere idem iudicium est quod de ipsa correctione, quia ut[l] interdum potest unus per alium corrigere, quia iudicat illum esse aptiorem ad illud munus; ita in hoc modo denuntiationis facere potest per superiorem, quia saepe iudicabitur ad hoc aptior et potentior propter maiorem auctoritatem et reverentiam illi debitam, tum etiam, quia saepe potest adhibere alia media ad tollendas peccati occasiones. Quocirca, si in hac denuntiatione servetur ratio caritatis, cum reliquis quae supra dicta sunt, non est dubium quin possit saepe esse licita per viam confessionis ex licentia poenitentis, quando poenitens per se ipsum non posset adire superiorem; quia, si potest, nulla ratione id potest facere aut debet per tertiam personam, ne proximum circa plures infametur. Praelatus autem, sive superior, servare debet ordinem iustitiae et caritatis, et propter hanc denuntiationem nullo modo debet procedere contra subditum, nec de illo inquirere aut speciali vel extraordinario modo observare rationes eius, quia haec et similia essent contra sigillum et redundarent in gravamen confessionis, et nonnunquam erit contra iustitiam. Solum ergo debet paterne corrigere et occasiones aufere quae vere occasiones peccandi sunt et sine ulla nota et infamia auferri possunt; quomodo etiam oportet illum esse prudentem, non facile credendo huiusmodi denuntiationem, quia potest prava affectio et decepcio interdum intervenire; et ideo debet considerare personam, circumstanstias, etc., ut possit prodesse et non obesse.

[VI. An possit confessor obligare poenitentem]

Ad sextum punctum dicendum est, confessorem non posse obligare suo **11**
arbitrio poenitentem nec temere illum interrogare personam complicis; interrogare pro qualitate negotii, tamen, in genere circumstantias potest; ut, an sit in aliqua occasionem peccandi, vel an ex peccato eius inmineat aliquod grave malum, et similia; ex quibus, si confessor intelligat ad aliquid teneri, poterit

k) Ms. "ordine": en rigor, pudiera tener sentido.
l) "et"=etiam.

eum obligare ut idipsum quod tenetur faciat; eodemque tenetur modo et non alio. Unde, si intelligat poenitentem teneri ad subveniendum alicui malo per tertiam personam, non potest eum obligare ut sibi dicat personam complicis in particulari, nisi fortasse, in rarissimo casu, quando poenitenti constaret et confessori, nullum esse alium qui convenienti modo possit munus illud obire: moraliter tamen loquendo [si] possunt aliae personae idoneae inveniri, non debet se ostendere propensum ad illud munus obeundum, ne fortasse, nimio zelo aut curiositate aliqua, facile decipi possit, aut ne aliquod vel leve scandalum praebeat poenitenti. Si tamen ipse poenitens, sponte sua, confessorem eligeret ut per ipsum conscientiam suam exoneret, tunc potest ulterius confessor interrogare, et prudenter et tacite procedere, iuxta supra dicta.

«LA PERSONALIDAD CIENTIFICA DEL DOCTOR EXIMIO»

DISCURSO PRONUNCIADO EN LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE COMILLAS,
EN LA SOLEMNE INAUGURACION DEL CURSO ACADEMICO 1947-1948

por el

R. P. JOSE M.ª ALEJANDRO, S. I.
Profesor de la Facultad de Filosofía

Excmo. y Rvdmo. Sr.:*
Rvdo. P. Rector Magnífico de esta Universidad:**
Ilustre Claustro de Profesores:
Estimados alumnos:

Las grandes figuras y las grandes individualidades de la historia ni aparecen, ni germinan nunca enteramente solas. Un pasado las oprime, un presente las acucia, un futuro las llama. He ahí su genialidad y grandeza: ser la condensación del pasado, y ser la fecundación del futuro.

Enfrentarse con la espléndida personalidad del Doctor Eximio, es enfrentarse con una personalidad de dimensiones totalmente históricas; es decir, con una personalidad eje y clave de uno de los momentos más ricos, más densos y más difíciles de la historia. Francisco Suárez actúa precisamente en el momento germinal del pensamiento moderno, momento difícil y problemático, en el que por la exageración extremista de todas las reacciones violentas se llegaba al paganismo en las bellas formas del Renacimiento, y en el seno mismo de la Iglesia surgía la demoledora Reforma Protestante, con sus múltiples, asimismo demoledoras consecuencias. Se trataba de un momento enfebrecido por un ansia noble, pero incontrolada y desviada, de recuperación, de restauración, de renacimiento; ansia motivada y justificada por la inmensa decadencia que siguió al siglo XIII, agravada por las disgregaciones políticas, por las disgregaciones religiosas cuya expresión máxima es el Cisma de Occidente, y por las disgregaciones ideológicas manifiestas sobre todo en las doctrinas nominalistas, que con imperio absoluto y cariz de secta, dominaron totalmente a Europa durante los siglos XIV y XV. Suárez aparece en el momento en que un mundo moría entre convulsiones de vida, y un mundo nacía pujante y fuerte. Su «circunstancia» histórica, tiene toda la trascendencia que tenía en aquel preciso momento la «circunstancia» histórica de su patria.

Todos los que los hombres podemos llamar remedios providenciales aplicados por Dios al peligro del momento, llevan la rúbrica enérgica y

* Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. D. José Eguino y Trecu, Obispo de Santander.
** R. P. Francisco Javier Baeza y Torrecilla, S. J.

decisiva de España: Trento, guerras de Flandes, Lepanto, un poco antes la aventura americana de Colón, y en general todo el movimiento que podemos llamar Contrarreforma.

Sin detenernos ahora en enumerar y describir los elementos que intervinieron en el movimiento de Contrarreforma, y admitiendo desde luego el valor de todos ellos, no podemos dejar en silencio uno, nacido en el momento histórico y crucial, nacido al ritmo conquistador e imperial de la España de Carlos V: la Compañía de Jesús, hija de un soldado español del César.

También aquí la rúbrica enérgica y decisiva es de España. Y su estilo. Ignacio se pliega tenazmente al individuo, porque sabe lo que puede y vale un hombre; lo aísla, lo educa, lo forma. Sus Ejercicios, son la educación integral del hombre por el hombre, del individuo por el individuo. Ignacio forma siempre individualidades y pone siempre delante a Jesús, como algo concreto e individual; el Jesús que nace, vive, sufre y muere. Este humanismo ignaciano, cae dentro de la mentalidad nueva y moderna. Sus «hombres» lucharon ya dentro de una nueva forma y un nuevo estilo; y sus teólogos y sus filósofos buscan caminos inéditos hacia los tesoros antiguos; son pensadores del Renacimiento, no se resignan al mero comentario y se lanzan con esfuerzo personal a la creación de sistemas.

Suárez es el representante científico de la nueva Orden, y es la figura que simboliza y encarna el resurgimiento de la filosofía y la teología del siglo XVI enfrente del paganismo renacentista y de la pseudorreforma. Su genio portentoso se había dibujado y perfilado ya con rasgos inconfundibles y personalísimos, cuando, en la esplendidez pujante y explosiva de sus apenas veinticuatro años, empezaba su magisterio filosófico en el Colegio de Segovia; aquel genio, que sentó escuela en sus primeros balbuceos de cátedra, y que con fuerza irresistible, había de obligar a dar un paso atrás a los pensadores insurrectos de Europa.

* * *

Vamos a fijarnos por unos momentos en ese perfil intelectual, en ese genio, transparente y profundo como el cielo granadino que le cubrió en su nacimiento.

Mas a Suárez no se le puede comprender, sino considerándolo como un valor español representativo de su época. Español y granadino, energía y luz, tradición y conquista, Suárez es el fruto más perfecto y acabado de nuestro Siglo de Oro, y su gran obra, aún no del todo desarrollada en la historia, sólo puede comprenderse plena y totalmente dentro del cuadro magnífico de la opulencia cultural de la España de Felipe II. Es nuestro gigantesco valor representativo. Sin admitir su sentido sectario, no po-

demos menos de ratificar el sentido histórico de estas palabras de J. Ingenieros, en su obra «La Cultura filosófica en España»:

> «El suarismo es la más genuina expresión cultural de la España teocrática; en ese sentido, es la más española de todas las filosofías, cultivadas en la península. Después de la escolástica católica, ningún filósofo original puede señalarse en España, frustrándose los esfuerzos por introducir algún sistema europeo, no obstante haberse ensayado todos. En el suarismo puso su alma la España católica; fué bandera y mortaja de su cultura filosófica, convertida en instrumento de la Contrarreforma».

Suárez es el pensador español, entrañado vitalmente en su época.

Cuando Suárez actúa han pasado los años del Emperador, viajero, cosmopolita, guerrero trashumante por todos los caminos de Europa. Han pasado los tiempos expansivos del César; han pasado las alegres y brillantes marchas de la explosión renacentista. En los años de Carlos V, y transcribo ideas del Sr. Montero Díaz, el político y el filósofo, han de participar, lo mismo que la vida de la nación, del estilo del César: movimiento, brillantez, cosmopolitismo temperamental y artístico.

Suárez alienta y vive en otro clima. A la brillantez cesárea, síguese una obra heroica de disciplina y rigor. España se vuelve más organizadora y menos aventurera, es más política y menos conquistadora; toda la fuerza expansiva de la primera mitad del siglo XVI se invierte, y España atiende preferentemente a su robustez interna, y lo que se pierde en extensión, se gana en profundidad. Felipe II, se reconcentra y, materialmente, se recluye en su patria; aquella España bebe apasionadamente en su pasado por una fidelidad insobornable a su tradición; y consigue presentarse como la primera nación moderna, sobre todo por una acomodación nueva y de nuevo cuño de los ideales recibidos, en fuerza de una asimilación, más del alma de su tradición nacional, que de su letra. Porque aquí, como en todo, la letra mata y el espíritu vivifica.

Suárez es el hombre de este estilo. No se registrarán en él refinamientos temperamentales de estilo y de arte; pero será el representante del equilibrado y sabio humanismo español, al estilo de Felipe II. Como el Rey en política, Suárez será el hombre dominado por la pasión fría del sistema y del rigor lógico; obsesionado más por la exactitud y fuerza de la idea, que por el brillo deslumbrador de la frase. Nada se hallará en él de las marchas alegres del Renacimiento desequilibrado. Suárez vive en un sistema vital, cultural y aun espiritual, de formas rigurosas, exactas, sobrias y constructivas.

Se ha dicho con verdad, que su obra cumbre, las *Disputationes metaphysicae,* puede compararse con el Escorial, y en ello se indica el paralelismo entre el modo español del Rey Prudente, y el modo filosófico del

Doctor Eximio. No podemos detenernos aquí, ni es nuestro intento, en dibujar y analizar el paralelismo indicado, que, desde luego, nos parece exacto; y más que nada, por sus características de modernidad dentro de un casi fanatismo por la tradición, mezclada con una justa autonomía e independencia, esencialmente constructiva. Pero no sería muy fuera de propósito compararle también con su Granada natal, fin de un pasado y comienzo de una nueva historia, fin de reconquistas y comienzo de reconstrucciones, transparencia y claridad en la profundidad fascinante de un cielo incomparable, el primer cielo que vió el filósofo español. Y después la Alhambra. El abuelo del Eximio la conocía bien, pues fué nombrado superintendente general del palacio que en la Alhambra se hacía construir Carlos V. Y algo de alhambreño pudiera descubrirse en la obra cumbre del nieto del superintendente: geometría seria y algo adusta en el exterior, planos severos, lisos y verticales, al primer intento inaccesibles; pero que encierran las joyas acaireladas y fascinantes del Patio de los Leones y del Patio de Arrayanes; o dentro de la adusta Torre de Comares, la esplendidez regia de la Sala de Embajadores. Ese acairelado suntuoso y magnífico trasladado al orden metafísico, se halla detrás de la geometría adusta de las *Disputationes Metaphysicae,* que, aparentemente, presentan toda la sequedad y seriedad de las discusiones escolásticas medievales.

* * *

Francisco Suárez es el fruto más logrado y maduro del 500. Su inmensa obra caracteriza y representa una época entera, como Santo Tomás caracteriza y representa otra. Podemos asegurar, para que el paralelismo sea más completo que, si, siguiendo una ley inexorable en la historia de la cultura, a los períodos de superproducción y florecimiento, siguen rápidamente períodos de agotamiento y decadencia, con el Doctor Eximio empieza la decadencia en los comienzos del siglo XVII, como en el siglo XIII comenzó con el Angélico la inmensa esterilidad intelectual y cultural de los siglos XIV y XV.

No es que hayamos de establecer un nexo causal entre las figuras señeras de la cultura, y las tinieblas y fosos profundos que esa misma cultura nos presenta. Pero es indiscutible un nexo histórico entre ambos hechos, motivado en parte por la dificultad de mantener y sostener el ritmo intelectual eminentemente creador de aquellas señeras figuras. Las cimas de las montañas, si son en realidad el punto más alto de la ladera de ascenso, también son en realidad el primer punto de descenso de la ladera opuesta.

Mas, al hablar de la grandeza de la personalidad intelectual del Doctor Eximio, hemos de hacer destacar ante todo uno de sus factores fundamentales, su, digámoslo así, tradicionalismo intelectual.

Suárez ni fué, ni podía ser un producto aislado, sin dejar de ser por eso personalísimo. De la misma manera que el organismo, el pensamiento vive y se desarrolla en un medio. De ese medio saca fuerzas y se perfila por asimilación o por reacción, según el medio sea sano o nocivo. De ese medio se nutre, y en ese medio se apoya. No ha existido un genio totalmente independiente. Cada genio, y más el genio que deja larga estela tras sí, es hijo de una historia; en él se concentran experiencias de siglos, es el condensador potente de múltiples vibraciones intelectuales esparcidas en las épocas que le precedieron. No se podrá averiguar nunca el influjo que han tenido los que podemos llamar «imponderables de la historia y del medio ambiente» en la formación de los genios y de los sistemas.

La originalidad personal no consiste (y menos en filosofía), en ser una especie de Róbinson solitario, sin tradición ni historia, que echa a andar por una playa desierta. La personalidad consiste (y señalo uno de los rasgos más característicos del Eximio), en la revisión propia de las conquistas de las épocas y períodos precedentes; en dar a esa revisión, personal y propia, dimensiones de universalidad para descubrir nuevos enlaces con otras culturas y poder lanzarse así a nuevas conquistas; en jerarquizar los elementos, quizá dispersos, quizá incompletos, legados por la tradición científica; en penetrar las capas más profundas de los problemas, y allí, en aquellas profundidades inexploradas, sorprender con luz propia y gesto conquistador, el hilo de la unidad creadcra, que después ha de cristalizar en la síntesis y en el sistema.

Suárez, de una manera análoga a la manera política de Felipe II, enraizó plenamente en la tradición, con gesto moderno y autónomo, pero sin esclavitud ni rebeldía; llegando al alma cultural de los pensadores que le precedieron, y apartándose reverentemente en ocasiones de una letra, que resultaba no falsa, pero sí insuficiente para expresar la inmensa riqueza de la idea. Ese fué el nervio tradicional del gran Doctor español, y eso es lo que le da su aire de modernidad.

El escenario y el medio ambiente en que había de moverse la figura prócer del Eximio, era sencillamente fastuoso. Por una serie de circunstancias extraordinarias, en las que la fe providencialista no puede menos de reconocer manejos divinos para defensa de su Iglesia, España, pasados ciertos conatos de reforma italiana a fines del siglo XV y comienzos del XVI, España, repito, pasaba a ser el centro renovador y restaurador de Europa. Con el Nuevo Mundo, obra de su fe y de su espada, no menos que de su corazón, se hallaba económicamente en estado florecentísimo, y políticamente se presentaba a los ojos de Europa, como la mejor organizada en el orden interno, y en el orden externo como la más poderosa. Es decir, se daba el complejo de circunstancias más favorables, para un es-

pléndido y fabuloso desenvolvimiento intelectual, paralelo al espléndido desenvolvimiento de nuestra diplomacia en las cortes europeas, y a las gestas fabulosas de nuestros Tercios y nuestros conquistadores.

Nuestros sabios y nuestros teólogos imitaban aquellas gestas, y aun las superaban, pues habían de abrirse paso a través de un campo incomparablemente más difícil que un frente de batalla, cual era el campo de una Europa rebelde e insurrecta con la más fuerte y poderosa de las rebeldías: la rebeldía intelectual, en protesta contra la antigua fe.

No podemos detenernos, ni aventurarnos en estos breves momentos por la frondosa selva de tantos y tantos nombres gloriosos. Desde Francisco de Vitoria, el creador del Renacimiento teológico español, pasando por la interesantísima personalidad de Melchor Cano, creador de la teología como ciencia, y por la recia y adusta figura del gran teólogo Domingo Báñez, hasta la figura eminente y prócer del Doctor Eximio, los sabios de España son legión. La exuberancia explosiva de nuestra raza fué, en el orden intelectual, lo mismo que en el orden ascético-místico y en el orden militar: en todo y en todas partes, era España densa e inmensa.

Repito que no podemos detenernos más en este punto, por otra parte suficientemente conocido; y sólo para citar algunos nombres gloriosos cogidos al acaso, recordemos que el alma de las Universidades de Bohemia fué durante muchos años el riojano Rodrigo de Arriaga, genio independiente y personalísimo, que atacaba por igual, cuando se ofrecía el caso, a Santo Tomás y a Suárez; Dilinga e Ingolstadio oyeron la enseñanza de Pedro de Soto y Martín de Olave, y aquellas aulas resonaron largos años con la palabra solemne de Gregorio de Valencia; Manuel de Vega enseñaba en Lituania; Pedro Ruiz de Moros y Alfonso Salmerón en Polonia... por no citar a París y a Roma, verdaderos cuarteles generales de la Escolástica española.

Y no nos fijemos en las cumbres solamente. El desenvolvimiento cultural español de aquella época, dió por resultado ese fenómeno, aún no suficientemente conocido ni explicado, de un pueblo teólogo; que seguía con pasión las controversias teológicas, que era el juez insobornable de la ortodoxia de los predicadores, y el agente espontáneo de la Inquisición severa e inflexible y que, en fin, iba a aprender las más arduas cuestiones sobre la predestinación y la gracia, en las tablas del teatro.

Entonces es cuando brilla la Escolástica española, reflejo intelectual de nuestra España artística. Porque, así como nuestro gran estilo nacional, el plateresco, nace del viejo tronco severo y rígido de la estructura gótica, ornamentado con elegantes motivos y espléndidos decorados del más puro Renacimiento, así la Escolástica española del Siglo de Oro, se apoyó y enraizó maravillosamente en el viejo tronco de la síntesis to-

mista, pero ornamentándola con nuevas conquistas, las nuevas tendencias y las nuevas aspiraciones, indudablemente justas, del Renacimiento; si bien la exuberancia misma del genio español, hizo que aquellas obras colosales, nos parezcan hoy, a los que hemos nacido en el siglo del ensayo, del «ensayo del ensayo» y de la hoja volante, sencillamente enormes. Recordemos que Suárez se quejaba de verse obligado a ser demasiado breve, y recordemos también que sus obras sobrepasan las treinta mil páginas.

Pues bien. En aquel escenario magnífico cuajado de nombres gloriosos, capaz cada uno de ellos de dar rango y lustre a una época; en aquella España cuyas Universidades daban normas y leyes a las Universidades de toda Europa, «no hay nombre más glorioso —dice Menéndez y Pelayo— que el de Suárez, ni más admirable libro que sus *Disputationes Metaphysicas,* en que la profundidad del análisis ontológico llega casi al último límite que puede alcanzar entendimiento humano»; el mismo Suárez, uno de los creadores con Vitoria y Molina de la filosofía del derecho; el Suárez, que a pesar de habernos dejado un tratado incompleto de psicología en su libro *De Anima,* merece el título de «psicólogo insigne» a juicio de Menéndez y Pelayo, obra que, como muy acertadamente dice nuestro laureado autor de la Filosofía española Don Marcial Solana, «es una de las más valiosas de Psicología racional y filosófica que se han escrito en el mundo»; el Suárez apellidado por Grocio «el más penetrante de los filósofos y teólogos», y cuyas obras eran calificadas por Mackintosch, como recuerda Menéndez y Pelayo, «exposición la más asequible y más clara de la filosofía teológica»; el Suárez tan respetado y leído por Leibniz, que lo colocaba entre los escolásticos más profundos, en los cuales se hallaba oro; en contraposición de los escolásticos farragosos, que en multitud de cuestiones inútiles, como decía el mismo Leibniz, «malbaratan la más estimable de todas las cosas: el tiempo».

No queremos hacer una presentación puramente escénica y teatral del Doctor Eximio, ni tampoco es justo que para su exaltación se sacrifiquen otros excelsos valores. Pero es lo cierto que su figura, no quedó desvanecida ni difuminada en la opulencia cultural y científica de aquella época dorada. Antes al contrario, él fué quien le dió un sentido, una orientación y una fuerza; y sobre todo fué Suárez, el que con su síntesis, en el terreno metafísico sencillamente formidable, habilitó aquel inmenso acervo de cultura y ciencia, para salir a la batalla, y dar al genio español, rotundamente católico, dimensiones europeas. Por mano de Suárez se sirve nuestra ciencia en las Universidades de Europa; de sus obras se cuidan reyes y parlamentos; su pluma escribe páginas que se temen, pero que obligan a estudiarlas. Ante la aparición de Suárez, retrocede el Protestantismo científico en toda la línea, y el pensador jesuíta, adquiere el

rango de dictador intelectual en todos los centros europeos, protestantes y católicos. En las Universidades protestantes, las obras del jesuíta español adquieren la misma reputación que las de Melanchthon, y Leibniz las encuentra aún, cuando estudia en la Universidad de su ciudad natal. En las Universidades católicas, su personalidad tiene la fuerza suficiente para infundir un nuevo ritmo a la vieja Escolástica, una nueva modalidad con necesarias amputaciones y nuevas conquistas, y brota el *suarismo,* que, en definitiva, era la Escolástica que se enseñaba en Europa. Las Universidades que los jesuítas sostenían en Alemania, Francia, Italia, Polonia..., tenían como Maestro supremo al Doctor Eximio.

* * *

La personalidad científica de Suárez, se desarrolla en una triple dimensión: la teológica, la filosófica y la jurídica. Nos limitaremos a considerar solamente la dimensión filosófica de su genio, no tanto en el detallismo agotador de su obra, cuanto en las características esenciales de su personalidad.

Por lo dicho, la personalidad científica del Eximio tiene un doble valor o una doble modalidad: la primera, el haber sido el representante más autorizado en aquella Europa intelectualmente desequilibrada, del eterno tesoro de la filosofía perenne; y la segunda, la modalidad de originalidad dentro de la Escolástica, con gesto propio y personalísimo, creador como ya dijimos, de un nuevo ritmo dentro de la Escuela, sin ser rebelde. Ritmo y modalidad, que más que esenciales e internos, son un producto de acomodación de los viejos tesoros a las nuevas exigencias.

Que Suárez pesó intelectualmente en aquella Europa desorbitada, es evidente, teniendo presentes los testimonios anteriormente citados. Además, considérese el valor de las siguientes líneas de Pfandl en su «*Historia de la Literatura Nacional Española en la edad de oro*»:

> «Poco después de 1600, su Metafísica había salvado las fronteras de la península, y entre 1606 y 1620 no se publicaron menos de diez distintas nuevas ediciones de ella, en Alemania, Francia e Italia, según resulta de la bibliografía de los Jesuítas de Sommervogel. Pero Suárez no fué sólo el representante más distinguido y caracterizado de la neoescolástica española del siglo XVI, sino que es el nombre europeo de mayor autoridad en la metafísica del siglo XVII. Descartes le utilizó, y Leibniz trató de él intensamente. Artur Schopenhauer, finalmente, habla de las *Disputationes,* considerándolas como un legítimo compendio de toda la sabiduría escolástica, al cual hay que acudir para conocerla, y no a las habladurías insípidas de los profesores alemanes de filosofía, esta quintaesencia de la sosería y el aburrimiento» (p. 14-15).

De la última frase de Schopenhauer, quedémonos con el elogio suareciano. El mismo Pfandl, como prueba de su aserto sobre la invasión intelectual del Eximio en Europa, cita en nota a K. WERNER «*Suarez und die Scholastik*», a GUHRAUER «*Jungius und sein Zeitalter*», y a FREUDENTHAL «*Spinoza und die Scholastik*». Nosotros contentémonos con citar entre los católicos a BOSSUET, según el cual, Suárez compendia en sí toda la Escolástica; y al protestante alemán MORHOF, que, hablando del Eximio exclama: «Gran Doctor, sagrada áncora de los pontificios, pero que también puede ser útil a los de nuestra religión en toda controversia teológica, pues sencillamente es oceánico». Para WINDELBAND, Suárez es el primer filósofo de la Escolástica renovada.

Mas la razón íntima de esa hegemonía, tenía que ser, a su vez, algo íntimo y personal. Y eso íntimo y personal es lo que se destaca en su obra principalmente metafísica.

Cuando Suárez apareció en el gran escenario de la cultura europea, el pensamiento escolástico, si exceptuamos precisamente la reconstrucción orgánica, comenzada ya por la escolástica española, se hallaba en franca disolución: el Renacimiento fué, como toda reacción, violento y extremista; y sus excesos y exageraciones, no ayudaron a una solución, antes al contrario agudizaron lastimosamente el fenómeno de la desintegración del pensamiento.

Es difícil determinar las causas de esa desintegración y del ocaso de la Escolástica. Pero el hecho es espantosamente real. La Escolástica, al menos en lo que a la filosofía se refiere, había degenerado en una ininteligible logomaquia, era presa de un dialectismo estéril y ergotista, que secaba en su misma fuente, todo sano intento de conquista y restauración verdaderamente filosóficas.

Una crítica moderna, fácil y con finalidades partidistas, totalmente extracientífica, halla en el terminismo de Guillermo de Occam la causa total y única de esa inmensa decadencia, que abarca los siglos XIV y XV, y que se ha llamado el Occidente de la Escolástica. La desviación de la doctrina del Angélico, iniciada en la aguda crítica de Escoto, que pretendía salvar su independencia frente al aristotelismo absorbente, y salvar todo lo salvable del viejo escolasticismo agustiniano; y la consumación de esa desviación en el terminismo de Occam, con la fatal y necesaria degeneración subsiguiente, es una explicación que deja el problema sin una solución adecuada.

El terminismo nominalista considerado no como modo y estilo, sino como teoría y sistema, agudizó desastrosamente la decadencia. Pero el terminismo nominalista, lejos de ser él la causa de la decadencia, es una consecuencia. Las causas son más hondas y recónditas, y penetran oculta y sutilmente las mismas grandes síntesis del siglo XIII.

Si consideramos atentamente el virtuosismo dialéctico de los escolásticos, veremos que encierra el peligro inmediato de degenerar en una horrenda logomaquia, a poco que se pierda de vista la base metafísica de la filosofía. Por esa degeneración, se llegó en París a crear aquel monstruo dialéctico, casi identificado con el concepto de filósofo, llamado DISPUTAX, especie de boxeador dialéctico, que por doce horas había de vérselas con todos los que quisieran argüirle con toda clase de ocurrencias, expuestas en forma silogística; y por ese virtuosismo dialéctico sin contenido metafísico, tuvieron tanta importancia los IMPOSSIBILIA, o ejercitatorios de la agudeza dialéctica del discípulo.

A este innegable peligro, podemos añadir que la filosofía medieval, no fué una filosofía autónoma; fué, si, una filosofía de comentario, y de comentario limitado casi exclusivamente al Organon aristotélico; y así quizá podamos concluir que la filosofía escolástica, desde el siglo XII, se desarrolló bajo el signo de la lógica, y por lo tanto se colocaba en el plano inclinado del dialectismo filosófico, de la filosofía del método y de la ortopedia. Al caer en la idolatría filosófica, la más funesta de las idolatrías, por Aristóteles, que no había construído una verdadera metafísica arquitectónica y sistemática, ni lo había intentado, la filosofía se cerraba todo paso a la creación y a la concepción metafísicas, y tendía a convertirse en un arte de autopsia e investigación metodal. Sencillamente, el pensar puramente lógico se impuso al pensar metafísico. Por desgracia, la degeneración nominalista bajó aún más, pues el pensar lógico pasó, simplemente, a mera combinación gramatical.

Suárez, y señalemos uno de los méritos imponderables de su genio, se dió cuenta del peligro y de las causas de la decadencia. Lo que Aristóteles había escrito sobre metafísica (no se olvide que el nombre de metafísica no es de Aristóteles siquiera), no ofrecía un cuerpo orgánico, una arquitectura bien trabada, una base compacta y sólida. Dejaba resquicios abiertos a las desviaciones del pensamiento. Suárez, sin salirse del clima aristotélico, decidió sustituir a Aristóteles con una exposición armónica, de recia arquitectura, del fondo metafísico del pensamiento humano. Huyó positivamente de hacer dialéctica, para establecer el mayor contacto posible con la metafísica.

No vamos a detenernos ahora en una descripción detallada de su pensamiento metafísico, ni es absolutamente necesario para el fin que nos hemos propuesto. Suárez expuso en su colosal obra toda la filosofía del ser, agrupó en dos partes principales la teoría del ser como tal, sus propiedades y sus causas, y la división fundamental del ser en divino y creado, juntamente con la crítica de las doce categorías aristotélicas.

Estas breves palabras, que enuncian sólo el tema de la magna obra suareciana, encierran el esfuerzo gigantesco de construir la primera Me-

tafísica. Con ella el Eximio conseguía el puesto príncipe entre todos los metafísicos, y con ella la restauración entraba por vías vivas y sustancialmente renovadoras.

La restauración (y sigo en la tesis de que a Suárez hay que comprenderlo conjuntamente con su «circunstancia» española) pedía una contextura mental sana y vigorosa; y si esa contextura se dió en el hombre Francisco Suárez, se dió a su vez como clima y como pueblo, en la España en que él vivió.

La Restauración no podía venir de pueblos jóvenes, que, sin tradición ni historia, son esencialmente receptivos (período comentarista de la escolástica), y por su misma explosión brillante a la vida, son extremosos y casi siempre desviados (pseudorreforma y exuberancia renacentista). La restauración de la unidad orgánica del pensamiento, base para una obra creadora, a la vez que un hombre, pedía un pueblo poderoso intelectualmente que actuase con el pulso y la prudencia, que da el peso de una larga historia y una sólida cultura. Nuestra Patria, despreocupada de la lucha por la Reconquista, encauzando su inmensa fuerza en las normas restauradoras de Trento, se lanzó a esa obra de restauración, una de las gestas más ennoblecedoras del alma humana.

Prescindiendo ahora de nuestra epopeya mística, en la que nuestra alma y nuestro idioma se reconocieron en las intimidades ardientes de Dios, España escribió la gran epopeya teológica, y creaba con Melchor Cano una teología científica, independiente, sistemática y objetiva, y con ella restauraba el equilibrio perdido entre la razón y la fe. Pero quedaba otra empresa gigantesca, la empresa de unificar el pulverizado pensamiento filosófico y metafísico, base para el teológico. El hombre a quien estaba reservada esta empresa fué Francisco Suárez.

El gran Doctor nos dió la primera exposición sistemática del mundo metafísico. Con arquitectura personal y propia llegó a la grandiosa unidad del pensamiento metafísico; y su gesto, sus ideas y su estilo fueron aceptados en Europa, fueron perpetuados por Cristián Wolf, y modernamente hay que acudir a Suárez para delimitar con justeza y exactitud el campo de la metafísica.

Su poderoso talento crítico, le equilibró en un fecundo eclecticismo, y con ilimitada y prudente libertad supo extraer y elaborar, lo que a su juicio era mejor de las tres escuelas predominantes en su tiempo: el tomismo, el escotismo y el nominalismo.

Luminosa claridad de pensamiento; objetividad severa y profunda penetración en razonamiento lógico; soberano y fabuloso dominio de las fuentes antiguas y modernas, aun las más recientes con relación a su tiempo; independencia de juicio, que le obligaba a no hacer depender del

prestigio de un autor el valor de sus argumentos, y a someter la autoridad sin menospreciarla, a un severo examen.

Suárez rompió decididamente con el método medieval, que, como dice Pfandl, consistía en confundir la historia de los problemas con los problemas mismos (confusión no extraña a la mentalidad de algunos de nuestros filósofos modernos). Mas, como dice Pfandl:

> «El tomismo, fué la base esencial de todo su sistema, ya que, al fin y al cabo, su doctrina metafísica nació de sus comentarios a Santo Tomás, y severamente tomista es, sobre todo, como ya hemos indicado, su concepto fundamental de la esencia y justificación de la metafísica. Tomista igualmente, y tomista a la española, lo es también en los principios fundamentales, en cuanto no pierde nunca de vista que su filosofía ha de ser cristiana y servidora de la teología y que ha de contribuir a la regeneración de la ciencia teológica. Su actividad contra la Reforma, sin embargo, no se manifiesta en la lucha contra las herejías, sino en la creación de un sistema filosófico que correspondiera a la ciencia de su tiempo y a la psicología nacional».

Para darnos cuenta, de una manera casi intuitiva, del valor de la obra del Doctor Eximio, recordemos que cuando el Doctor español empuñaba su pluma para redactar su gran creación metafísica, otro genio de signo y de valor distinto, pero que, como Suárez, intuía la trascendencia filosófica del momento, empuñaba también su pluma, y redactaba su gran obra creadora totalmente ametafísica. Este hombre era Descartes, y su obra el célebre «*Discours de la Méthode*».

Dos hombres, dos libros, dos gestos, que clausuran el período de una filosofía impersonal, difuminada y esparcida en preámbulos y escolios teológicos, y dan vida a una filosofía personal, sistemática e independiente.

Pero Descartes, dando por inválido todo lo pasado, se complicó y envolvió en las enmarañadas mallas del método, creó una filosofía de andamiaje y andaderas, carente de densidad filosófica. Se detuvo en el vestíbulo exterior de la filosofía, negó la «filosofía» para dar paso a las «filosofías». Es decir, cerraba el paso a la metafísica, para dar paso a la «historia de la metafísica» y relegarnos a un puro terminismo. Descartes, en todo su papel de patriarca de la filosofía moderna, no avanzó más en la metafísica del ser, de lo que había avanzado Guillermo de Occam.

El genio español del Doctor Eximio caminó por veredas muy distintas. Fué más penetrante, más fecundo, más metafísico, sencillamente más filósofo. Su secreto estaba en abordar personalmente el estudio de los grandes pensadores, y meditarlos larga y profundamente: «Yo he procurado —escribía al General de los Jesuítas— mirar las cosas más de raíz..., mirallas hondamente y sacallas de sus fuentes». Y cuando el Eximio es-

cribía estas líneas, que describen y descubren una vida y todo un sistema de trabajo, rondaba solo los veinticinco años.

Suárez no rompió con el pasado como Descartes, y sólo en el pasado encontró la base para proyectarse en el futuro, para hacer sentir sus presencia científica en todas partes.

El Eximio es por temperamento y contextura mental *maestro* y no *discípulo*.

Un hombre de estas características personales, no podía someterse a la corriente rutinaria y mísera de un ser simple expositor de filosofías extrañas. La misma exuberancia de su genio le hacía incapaz de encerrarse en senderos trillados, y su avidez insaciable de aprender, no podía satisfacerse con los relieves filosóficos que se desprendían de la teología, en la que ni se estudiaban todas las cuestiones, ni todas las estudiadas lo eran profundamente.

De Suárez arranca el gesto audaz de abandonar los viejos y voluminosos comentarios, y construir una metafísica autónoma y armónica; el gesto de dar un salto desde el presente disperso y pulverizado, al elemento vivo y palpitante del pasado; y así restaurar (es su palabra en el Proemio de la Metafísica) reponer, recrear el alma una y eterna de la filosofía. Esta fué la preocupación científica del Doctor Eximio, y este su mérito.

Hoy abrimos su obra, y apenas nos damos cuenta del colosal esfuerzo del pensador español, para desligarse del pesado medio ambiente que le rodeaba, y lanzarse de nuevo hacia atrás, rebasar los límites de la escolástica medieval, y sorprender en el saber de todos los tiempos y de todos los hombres, lo perseverante, lo eterno, la verdad. En sus páginas se dan cita todos los pensadores, todas las épocas, todos los sistemas. No comenta a nadie. El mismo Aristóteles queda sometido a crítica, arquitectura y sistema. Crea una metafísica libre del dogmatismo absurdo y totalitario del «Magister dixit». Puede afirmarse que el inmenso mérito del Eximio está en que con las *Disputationes metaphysicae,* se deja de *comentar,* para empezar a *filosofar.*

Descartes, como antes Occam, quiso dar un impulso propio y nuevo al pensamiento. Pero su talla metafísica, es decir, filosófica, era pequeña, y se perdieron ambos en el laberinto de un logicismo puramente instrumental, no lograron establecer contacto con el ser, y... la ansiada luz no brotó.

Suarez en cambio corta de raiz toda discusión metodal y protocolaria, y se va derecho al ser, al ser insobornable en su realidad ontológica, vivo y fecundo sin velos metodales, ni gasas logicistas, ni nubes de hipótesis; el ser, padre regenerador del pensamiento.

La filosofía nacía como ciencia. Y si esa filosofía, así creada con la vieja savia de la tradición, hubiese sido asimilada por la filosofía pos-

terior, se hubiesen evitado las excrescencias conceptualistas, que derivadas del racionalismo cartesiano, llegan en su expresión nominalista más decadente, al panlogismo moderno.

Suárez se proyectó hacia el futuro, y aún no se explotó la riqueza encerrada en su Metafísica. Con una lectura reposada y sincera de una o dos de las Disputas suarecianas, Kant no hubiese caído en la enfermiza y desesperante tentación del Criticismo; y con la lectura de otras pocas líneas del libro de Suárez *De bonitate et malitia actuum humanorum,* hubiese visto con asombro reducido a la nada su decantado imperativo categórico. Spencer vería, con no menor asombro, una decisiva refutación de su positivismo, en unas pocas líneas iniciales de la Metafísica. El panteismo y el ontologismo, están allí perfectamente descritos y refutados. El materialismo queda sin base en unos càpítulos del tratado *De Anima*; y en fin, Suárez sostiene una teoría del conocimiento, quizá la única que modernamente puede oponerse eficazmente a los ataques del criticismo.

El gesto del gran teólogo y filósofo, aquel su «modo de leer particular» «método distinto del de los otros», como él mismo explicaba a Mercuriano, o sea distinto de aquel método de «leer por cartapacios» y «por tradición de unos a otros» sin más ilusión que recoger lo ya dicho; no fué comprendido por los que rodeaban entonces al joven profesor, y con tremenda sinceridad escribía así a su General: «no sé lo que quieren de mí».

Hoy su queja sería más amarga. A su genio se le ha intentado dar un signo negativo, y una crítica partidista y de escasa visión; se quiere hacer responsable al Eximio de la decadencia posterior, por haber dado fuerza orgánica y cohesión de sistema a la informe e incompleta obra filosófica de Guillermo de Occam. Según esta crítica, Suárez se rindió al nominalismo imperante, como también se rindió Molina.

Tal acusación es molesta, pero no preocupa, si recordamos el «avicennismo» de Escoto, o el «averroísmo» de Santo Tomás. Sinceramente nos impresiona mucho menos el «occamismo» de Suárez. Recuérdese que el adusto y severo Báñez acusó de nominalista a Vitoria, y a Domingo de Soto. La crítica tiene sus modas y sus inconscientes arbitrariedades. Mas cuán arbitraria sea esta acusación de nominalismo occamista, lanzada contra Suárez, creo que lo demostrará suficientemente una obra, en curso ya de impresión.[1]

Suárez tuvo que atender y someter a crítica el nominalismo, porque era la corriente dominante de su tiempo. Aun en Salamanca, donde el aguerrido escuadrón de frailes de San Esteban comenzaba y sostenía gloriosamente la reforma; al lado de la cátedra de Prima en la que el ilus-

1. Alude el autor a su libro *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista,* ya salido de las prensas, como primer anejo filosófico de Miscelánea Comillas.

tre dominico Mancio, defendía la más pura tradición tomista; tenía su cátedra de Vísperas el agustino fray Juan de Guevara, que había explicado al Ariminense y a Durando, y que repartía por igual sus entusiasmos entre éste y Santo Tomás. Suárez que asistía a las clases de Mancio, hubo de asistir probablemente a las clases del agustino; y recuérdese de paso que Durando tuvo en Salamanca lectores tan conspicuos como Andrés de Vega.

Hoy nos entran escándalos, que entonces no pesaban. Tan no pesaban, que en Salamanca se produjo una verdadera fuga de alumnos y profesores hacia Alcalá, en donde la falta de una tradición y una historia, habían dado cabida a los modos y maneras nominalistas. San Ignacio, estudiante de Alcalá, Salamanca y París, quería que sus Maestros enseñasen «ad modum parisiensem», y el modo de París era el de los nominalistas, es decir, no leer sino «platicar», leyendo juntamente y «paseándose como fazen los nominales», haciendo intervenir al alumno, dialogando con él, haciéndole responsable público de sus afirmaciones. Ciertamente de tal nominalismo, no debemos mucho alarmarnos.

* * *

Es indudable que una personalidad como la del Doctor Eximio, ha de llevar tras sí una problemática, y más cuando su obra afecta a tantos intereses científicos de otras escuelas.

Vamos a dejar ahora en un silencio digno y amable los ataques hechos a su persona. A lo largo de nuestras lecturas sobre la personalidad del insigne filósofo, nos hemos ido encontrando con ciertas frases de contenido totalmente extrafilosófico, que, si tienen el mérito de delatar un entusiasmo espontáneo e ingenuo por otras teorías, ni quitan ni ponen rey en el orden estrictamente filosófico.

Enunciado ya el problema del pretendido nominalismo suareciano, queda el problema de su eclecticismo y de la existencia del «suarismo» como escuela propia. Dos palabras nada más sobre estos dos puntos resueltos ya por la sana crítica.

El primer problema indicado, del eclecticismo suareciano, no merece una atención especial. La lectura de cualquiera de sus páginas, echa por tierra lo que en la acusación del eclecticismo pudiera haber en contra del Doctor Eximio.

No es que el eclecticismo sea plausible en sí mismo, cuando el eclecticismo se convierte en un mosaico de opiniones y sistemas, en un sincretismo filosófico sin armazón, ni nervio, por ejemplo a lo Cousin. Eso exactamente no es eclecticismo; es una recolección de cosas pasadas, que por carecer de organización, carecen de vida. Son elementos fósiles del pensamiento humano; y los híbridos sistemas, en este sentido eclécticos, no

pasan de ser fríos museos de ideas, y de girones de ideas, sin el encanto y la fascinación de la vida. En ellos no hay fecundidad, no hay potencia generativa...; y su castigo está en su aislamiento, en quedar abandonados al borde del camino que siguen en la historia los genios poderosos y fecundos.

Nadie sin pecar de ingenuidad filosófica y crítica, puede atribuir al Eximio un tal eclecticismo. Argüiría demasiada ignorancia de su método y de su obra; y por otra parte no se explicaría el enorme e innegable influjo del pensador español, nuestro máximo pensador, en el pensamiento europeo.

La nota vital, es la nota característica de la filosofía de Suárez, y la vida repugna a todo eclecticismo, en el sentido peyorativo de la palabra.

> «Suárez —dice un ilustre profesor español actual— vive en el mundo moderno, en la plenitud que representan el siglo XVI y comienzos del XVII. La vida europea renacida le envuelve y determina por todos lados. Inútil sería para él escapar a este conjuro. La filosofía no es un juego arbitrario, ni se resuelve contando cuentos, según ya decía Platón. Arraiga en la vida, y se apoya siempre en una experiencia básica e insoslayable. La filosofía suareciana tiene, pues, una fecha en la sucesión cronológica. Es la filosofía de la época moderna... Suárez diseña su doctrina cara al mundo recién surgido. En ella va a resonar... todo el pasado. Pero va a resonar con una solución en gran parte inédita. De aquí el destino ulterior de su teoría. Suárez se convierte en la base, no por negada menos evidente, del mundo moderno...» (Gómez Arboleya).

Este, llamémosle así, *vitalismo filosófico* del Eximio, impedía el hibridismo eclecticista que algunos infundadamente le achacan.

Suárez fué «ecléctico» en el sano y constructivo sentido de la palabra, como fué ecléctico Santo Tomás, y es necesariamente ecléctico todo genio. Las bases y los supuestos humano-vitales del pensador español, fueron el no admitir la imposibilidad del error en el genio humano, y el no admitir la posesión total y absoluta de la verdad por una escuela. La potencia humana y su capacidad de verdad, no se agota ni puede agotarse en un hombre, ni en un sistema. Si así fuese, se agotaría la potencia progresiva del pensamiento humano, llegaríamos a la fosilización ideológica, o lo que es lo mismo, al puro «comentarismo» filosófico, infecundo y estéril. Proceder con estos presupuestos, y buscar apasionadamente la verdad donde se halle, a la manera del Angélico y del Eximio; es un eclecticismo sabio, prudente y totalmente necesario, mientras el asombroso privilegio de la infabilidad no sea concedido por Dios a otros, que a su Iglesia y a su Jefe visible.

¿Provocó este sistema y este eclecticismo una verdadera escuela, llamada *suarismo*? Tampoco encierra grandes dificultades la respuesta, porque no las encierra la pregunta.

D. Marcial Solana ha expuesto esta cuestión amplia y concienzudamente, en el último párrafo del profundo estudio que dedica al Doctor Eximio en su *Historia de la Filosofía Española*. Aceptamos totalmente sus palabras. Brevemente, si por *suarismo* se entiende una revolución anárquica contra todo lo pasado, a la manera cartesiana, producida por un deseo demoledor y escéptico de cuantas conquistas hicieron los hombres más eminentes del pasado; entonces el *suarismo* ni existe, ni puede existir. En ese caso el nombre de *creador de sistema,* queda reservado exclusivamente para un Descartes, un Kant, un Fichte, y otros.

Si por *suarismo* se entiende concretamente un sistema rebelde al *tomismo*; la respuesta es doble: si por tomismo se entiende seguir las directrices intelectuales del Angélico, después de haber asimilado profundamente su pensamiento, entonces el *suarismo* tampoco existe, pues el genio de Suárez alienta en un clima totalmente tomista, aristotélico, ortodoxo, no sólo con la fe, sino también con la razón. Mas, si por tomismo se entiende exclusivamente el tomismo militante y guerrero de las *veinticuatro tesis,* entonces, el *suarismo* tiene una razón de existir; y esa razón no es otra, que la razón que tiene para existir la *modalidad personal de cada genio.*

> «Luego Suárez —y copio las palabras del estudio de D. Marcial Solana— por la fecundidad de su labor científica, por la erudición de sus libros, por la amplitud de los horizontes filosóficos en que se mueve, por la penetración con que llega a la entraña de las cuestiones y descubre el valor de todas las teorías y enseñanzas, por el acierto con que sintetiza los pareceres, por la solidez y agudeza con que raciocina, por la originalidad de muchas de sus doctrinas, y por la refundición de la Filosofía de la Escuela que llevó a cabo; es, en verdad, «le premier philosophe de son temps», como dijo Adolfo Franck; el más glorioso de los escolásticos españoles, como le llamó Menéndez y Pelayo; «príncipe de los modernos escolásticos», para Don Gumersindo Laverde; «el más escolástico entre los escolásticos», en frase del dominico fray Ceferino González; y, entre todos los maestros y filósofos, el Doctor Eximio y excelente por aclamación universal del mundo todo».

* * *

Figuras como la del Doctor Eximio, y termino estas generalísimas consideraciones, no pueden ser un límite, ni un término. Su misma exuberancia vital, las convierte en faro y guía.

Pero él, como todo genio, es solitario, alienta en las alturas inaccesi-

bles de sus creaciones y concepciones. Por eso su ejemplaridad es relativa, y por lo tanto la imitación sobrepasa nuestras limitaciones y fuerzas.

Mas hay una admiración, constructora y altamente educativa; es la admiración consciente, que nos obligue a ponernos en contacto con sus abrumadoras e inmortales páginas, una admiración que nos haga penetrar en su intimidad intelectual. Esa admiración nos educa, va creando en nosotros un gesto, un estilo, un sentido de apreciación por lo grande, crea en nosotros una manera de pensar y de ser, que tendrá mucho de aquel que así admiramos.

Hemos de admirar al Eximio, no con la admiración insustancial y vacía con que el turista admiraría su estatua, sino con la admiración cordial y caliente con que el discípulo admira al maestro.

ESENCIA Y VALOR DEL CONOCIMIENTO SEGUN EL DOCTOR EXIMIO

por el

R. P. JOSE M.ª ALEJANDRO, S. I.

Profesor de Filosofía en la Universidad Pontificia de Comillas

¡Conocer! He aquí una palabra que plantea delicadísimos problemas cuyo centro de gravitación está en su esencia crítica. «Desde que hay filosofía —dice Balmes— desde que los hombres reflexionan sobre sí mismos o sobre los seres que los rodean, se han agitado cuestiones que tienen por objeto la base en que estriban los conocimientos humanos; esto prueba que hay aquí dificultades serias» (*Fil. Fund.*, l. I, c. 1). Toda la filosofía moderna cuyo período histórico se ha llamado *criticista*, se caracteriza por la búsqueda tenaz de esa base, para en ella fundar el valor inmutable del conocimiento humano. Casi podemos afirmar que toda la filosofía no es más que una extensa respuesta, explanada y fundamentada, a estas trascendentales preguntas, de una u otra manera formuladas por todos los filósofos: ¿qué es conocer y en qué garantías se apoya?; y ellas, por lo tanto, constituyen un criterio valorativo de todo sistema.

Conocer es una realidad de positiva densidad problemática, y no es su menor problema la evidencia de su irreductibilidad a nociones diáfanas y transparentes. Si en una fantástica inducción universal, sometiésemos al fallo del género humano esta aparentemente inofensiva pregunta: «¿qué es conocer?», nos hallaríamos con esta también aparentemente inofensiva respuesta: «conocer es... eso, ¡conocer!» Y el género humano, ante nuestras posibles objeciones, se atendría inconmoviblemente al hecho evidente y luminoso del conocimiento. En resumen la misma histórica respuesta dada a imposibilidades imaginadas: *e pur si muove*!

Vamos a adentrarnos en las inmensas páginas del Eximio para formarnos una idea exacta de su opinión sobre el conocimiento. Su mente poderosa también podrá iluminarnos en este difícil problema: el problema de la criticidad del conocimiento, o sea el conocimiento como asimilación y representación insobornables del ser.

I

PREAMBULOS METAFISICOS DEL CONOCIMIENTO

Todos los potentes genios de la Escolástica abordaron esta cuestión, y en todos, como en Suárez, se palpa el tenaz empeño en aclarar la elemental noción de conocimiento. Acuden al símil y a la metáfora, descomponen ingeniosamente el signo externo de la palabra para penetrar en las entrañas del concepto; mas ese tenaz y a veces patético empeño, no pasa de ahí, pues tropiezan inevitablemente con la barrera infranqueable de lo evidente. No deja de ser un asunto meditable e impresionante, que los colosales y maravillosos análisis que del conocimiento como proceso y mecanismo psicológico hicieron las poderosas mentes de las figuras señeras de la Escolástica, se pueden encerrar cómoda y holgadamente en unas pocas metáforas, cuando se quiere valorar *gnoseológicamente* el mecanismo y proceso del conocimiento. *Intuitus, imago, species, lumen*, etc.... a pesar de su expresividad, no pasan de simples metáforas.[1] Y aquí radica, a lo que creemos, el fracaso de todo criticismo puro, que lucha contra lo imposible, al querer buscar un contenido de realidad al *juego de metáforas* a que ha reducido la Gnoseología, siendo así que ese contenido (lo real, lo «en sí» extramental) ha quedado previamente destruído con la preliminar y protocolaria destrucción de toda Metafísica. Es el empeño imposible de querer explicar una comparación, destruyendo previamente todo término que tenga relación con la misma.

Los grandes escolásticos caminan por sendas muy distintas; y su senda real es la que desemboca en el «ser» ontológico, y en él encuentra el único término resolutivo de toda comparación y de toda metáfora.

A. Momento «crítico» del Eximio.

Cuando el Eximio escribió sus «*Disputationes Metaphysicae*», Descartes publicaba su «*Discours de la Méthode*». El Doctor español asentaba en bases definitivas el rotundo realismo crítico del Estagirita, mientras el filósofo francés se recluía en un metodismo protocolario, y con él iniciaba la marcha que había de desembocar en el idealismo trascendental de Kant. Suárez ancla en la filosofía absoluta de lo «*en sí*», del ser extracognoscitivo, mientras que Descartes empieza por recluirse en lo «*en mí*»;

1. Recuérdese el clásico e inútil recurso a la comparación con el *espejo* y las descomposiciones verbales *intelligere=intus-legere*; *cogitare=cum-simul-agitare* (II-II, q. 2, a. 2); semejantes *cambiometáforas* podríamos formar con *intueri=intuiri=intus-ire*, con idéntico significado que *intus-legere*, etc... etc...

y si todavía él salvó algo «*en sí*», Kant eliminará definitiva y absolutamente todo lo «*en sí*», siguiendo y llevando a término el método cartesiano.

Suárez, cuya vida se cruza en algunos años con la de Descartes, asiste ideológicamente a un momento crucial del pensamiento humano: el momento en que germinaban los primeros elementos de la moderna filosofía del conocimiento. Y la posición del Eximio, significa la expresión más completa y exhaustiva de realismo gnoseológico, no diremos exclusivamente aristotélico, sino propio de todos los grandes filósofos hasta los primeros titubeos antimetafísicos de Descartes. Era el realismo, lacónica y exactísimamente expresado por el Angélico: «cognitio causatur a rebus» (*De verit.* Q. I, 2, ad 3).[2] El «ser» es algo, y ese algo «es» por sí mismo anterior e independientemente de toda actividad pensante y cognoscente. Mas ese «ser» es inteligible, es decir, puede ser encerrado en mi pensamiento, puede ser un contenido de mi pensamiento. El ser que objetivamente es «en sí» puede estar intencionalmente «en mí» de una manera distinta de su ser real, objetiva y extramental, pero dentro de la más estricta correlación. En la gnoseología realista anterior a Descartes y a toda la época histórica que con él empieza, la potencia cognoscitiva se abría ante el ser, con capacidad receptiva de la realidad metafísica; y ésta, es decir lo «en sí», tenía el poder fecundador de la potencia, y brotaba el conocimiento.

El Eximio construía su Metafísica en este supuesto. La potencia no producía el conocimiento sin la fecundación del ser; por eso, si se conocía, se conocía «algo» distinto del mismo conocimiento. Descartes dió el alto al realismo aristotélico, que parecía derrumbarse ante los descubrimientos nuevos. Descartes inició un ritmo de desconfianza y de cautela en la filosofía, pues el miedo al error le ha hecho perder el entusiasmo virginal de los griegos y el optimismo de los escolásticos, y construyó una filosofía e inició una época cuya característica esencial es el miedo al error, el miedo morboso a equivocarse, perdiéndose en las enmarañadas mallas del método. El proceso había de terminarse en Kant, quien, después de las diversas y parciales eliminaciones, sobre todo del empirismo inglés, había de aniquilar definitivamente el ser «en sí» y abrir la ancha brecha del idealismo.

Suárez, como dijimos, navegaba por otros mares. Gnoseológicamente hablando, sentía todo el optimismo de sus geniales predecesores; el «ser» era cognoscible, y la mente humana tenía el poder admirable de asimilárselo, de meterlo dentro de sí intencionalmente. Como ellos, el Eximio tenía una robusta constitución mental, refractaria a las fiebres de la

2. S. T. I, q. 2, a. 1, ad 3. Este contacto con el ser, es una de las características, de una o de otra manera expuesta, de la gnoseología neoescolástica.

duda; y cuando a ella se acerca, se acerca con el dominic de quien tiene medios para vencerla.

La Escolástica, ajena a una verdadera *preocupación crítica,* construyó su teoría del conocimiento sobre una base esencialmente metafísica. Para la mentalidad ontocéntrica de Suárez, como la de los escolásticos, el conocimiento no era otra cosa que la reacción intencional al contacto del ser, excitante e incisivo en la potencia. Suárez, pues, se presenta en el momento «crítico» de las indecisiones cartesianas, y nos da su inmensa obra metafísica, en la que se encierran los necesarios principios metafísicos de su noética. Es evidente que el proceso es inverso al seguido por los filósofos criticistas: el Eximio supone una metafísica, porque el ser es quien, a su contacto, hará saltar la luz del conocimiento; los criticistas tratándose de la metafísica, ni la presuponen, ni finalmente la admiten como posible. La afirmación absoluta del ser, ante su negación absoluta. Abundando en estas ideas, nos dice Suárez en una de sus primeras Disputationes (VI, 7, 2): «Todo conocimiento intelectual ha de empezar necesariamente por los entes reales, ya porque toda operación refleja supone la directa, ya también porque los entes de razón no pueden concebirse sino mediante una operación directa que encierra una relación o hábito a los seres reales, que pueden ser abstraídos mediante una operación directa de nuestra mente...»

B. Preámbulos metafísicos.

Para proceder con la claridad y necesaria brevedad en esta extensa cuestión, sintetizaremos el pensamiento del Eximio en los tres siguientes apartados: 1) el ser como concepto; 2) el ser como individuo; 3) el ser y sus relaciones.

a) *El ser como concepto y su capacidad gnoseológica.*—La primera cuestión que Suárez se plantea es la investigación del ser, *como ser* y *como ser real,* marcando así una pauta realista a su pensamiento; pues el concepto para él, el concepto objetivo, el que encierra el ser en cuanto ser, no tiene un valor de puro término mental, de signo occamista o idealista. Tiene una proyección necesaria y absoluta hacia la realidad, hacia ese ser en su onticidad independiente.[3] Para el Eximio el término mental «ser» no es un concepto difuso y nebuloso; antes al contrario es un término con significación propia, con sentido perfectamente determinado y único, unidad que lleva en sí la simplicidad conceptual máxima,[4] en cuyo aspecto formal nos descubre Suárez un valiosísimo elemento desde el

3. DM, I. 1. 26; 5, 3, 1. Sobre este punto que sintetizamos aquí, véase A. Marc. *Arch. de Phil.* X, I, 1; J. Iturrioz, *Estudios Eclesiásticos.*
4. DM, II, 1, 9.

Salón de actos, llamado antiguamente «General», del Real Colegio de la Compañía de Jesús de Salamanca, hoy Pontificia Universidad Eclesiástica. En los lunetos de nuestra izquierda se ven los retratos de Molina, Suárez, Vázquez y Valencia.

Retrato del P. Francisco Suárez en el «General» del Real Colegio de Salamanca de la Compañía de Jesús.—En una cartela al pie se lee la siguiente inscripción:

El U. P. Francisco Suárez de la / Compª de Jhs. prodigio en virtud y letras perfecto de/chado de humildad y modestia. Singular Capellán de María Santísima / Angel en la pureza, defensor de la fe, a quien llamó Paulo V Dr. exi/mio, la aclamación de los sauios Común Maestro del Mundo. / Aclamáronle vivo Valladolid, Salamanca, Alcalá, Roma y / Coímbra, y en 26 Grandes Tomos de sus escritos le aclama/rá la posteridad: dióle al mundo Granada: al cielo Lis/boa, en 25 de Septiembre de 1617, a los 76 de su edad

Retrato del P. Suárez en el «General» del Colegio de la Compañía de Jesús de Salamanca. Detalle.

Escritores de la Compañía de Jesús, presididos por la imagen de la Sabiduría, en el lienzo inferior del «General» del Real Colegio de Salamanca.—En el fondo, a los dos lados, bastante oscura, la inscripción: *Scriptores // Societatis / Iesv.*—Arriba, San Ignacio de Loyola. En la banderita que tiene en la mano: *Ad maiorem Dei / gloriam.* En la cinta que arranca de él: *Haurietis aquas cum gaudio de fontibus Salvatoris,* Isa. C. 12.—En la de la Sabiduría: *Deriventur fontes tui foras.* Prov. C. 5.—Cercando el globo terráqueo: *In omnem terram exivit sonus eorum.* Ps. 18.—En las cabeceras de los bancos, de izquierda a derecha: lado izquierdo: 1. MARIANA ETC. *Historia / et critica* (arriba el escritor, debajo la clase).—2. CONIMBRICENSES ETC. *Philosophi.*—3. PUENTE ETC. *Mystici / et Ascetae.*—4. CORNELIUS ETC. *Sacrae Scripturae / interpretes.*—5. *Theologi Scholastici.* Como representantes aparecen en el banco central de nuestra izquierda, de abajo arriba, con sus nombres al pie: SUAREZ, MOLINA, VASQUEZ, CIENFUEGOS ETC. ** Lado derecho, también de izquierda a derecha: 1. *Dogmatici.* Como representantes, en el banco central, derecha, de arriba abajo, con sus nombres al pie: BELLARMINUS, VALENCIA, PETAVIUS, GRETSERUS, ETC. 2. LUGO ETC. *Morales.* 3. PIRHING, ETC. *Canonistae.* 4. VIEIRA, ETC. *Concionatores* 5. CLAVIUS, ETC. *Mathematici / et Astronomi.*

punto de vista gnoseológico, pues lejos de considerar el concepto formal como un accidente meramente psicológico, descubre en él un valor esencialmente intencional y lógico: «el concepto formal, dice, es el acto mismo, o sea el *verbum quo* por el que el entendimiento concibe (conoce) una cosa cualquiera o una razón común; y... llámase concepto formal... porque formalmente presenta a la mente la cosa conocida» (DM. II, l. 1). O sea que, en el vestíbulo mismo de la metafísica, nos tropezamos con la función cognoscitiva en el valor intencional del concepto formal del ser, del ser objetivo, no de un ser fabricado al estilo idealista-nominalista, por mero mecanismo mental.[5]

Nos hallamos, pues, ante un *conceptus rei,* como algo necesariamente orientado hacia la realidad (quid rei), y no delante de una simple propiedad de la palabra (quid nominis): o sea nos presenta Suárez el *conceptus rei* como función esencialmente representativa y manifestativa.

No podemos extendernos largamente en el estudio del Doctor Eximio sobre la determinación del concepto objetivo y uno del ser; determinación de un alto interés gnoseológico. Veamos de resumir su pensamiento.

Si todo concepto formal representa *algo,* ese algo representado y necesariamente conocido es el *concepto objetivo,* sólo llamado concepto de una manera extrínseca y por relación al concepto propiamente dicho, el *formal.* Pero, ¿qué es en sí mismo ese algo o concepto objetivo? Porque ese algo como unidad parece enigmático. Por una parte a un concepto formal uno y único corresponde un concepto objetivo también uno y único; por otra parte, ¿a qué se reduce esa unidad del concepto objetivo? Porque si se trata de una unidad unívoca, entonces se destruye la imprescindible analogía del ser; mientras que si se trata de una unidad analógica solamente, entonces propiamente hablando no se dará un concepto verdaderamente uno, pues la analogía destruiría esa unidad al incluir o varias razones objetivas que guardan entre sí determinada proporción, o simplemente varias relaciones de respecto a una misma forma. Además ¿cómo puede ese concepto de ser conservarse uno, incluyendo necesariamente las determinaciones particulares de sus inferiores, que son el origen de la distinción real entre las cosas?

Entre Cayetano, para quien ni se da un concepto formal uno, y por consiguiente ni tampoco se da un concepto objetivo uno (DM. II, 2, 4), y Escoto para quien el concepto de ser es perfectamente uno, con abstracción perfecta de sus inferiores y absolutamente diferenciado de los demás conceptos; se da una solución media, la seguida por el Eximio:

5. «Quarto colligitur... falso vocari hunc conceptum tantum nominis et non rei significatae nomine entis et secundum eam rationem qua per illud significatur... Potest in bono sensu dici conceptus ille esse quid nominis, dummodo non excludatur, quin ille sit proprius et adaequatus conceptus rei immediatae significatae per illam vocem» (DM. II, 1, 13).

considerado como un concepto objetivo distinto de los demás, el ser es uno, sin diversidad; pero considerado en la realidad, el ser es diversificado y sin unidad; y así se da la única solución posible aceptable.[6]

No es éste, repetimos, el lugar de extendernos en este punto, pero sí notaremos su importancia gnoseológica.

Y desde luego sobresale en toda la doctrina del Eximio el insobornable sentido criteriológicamente realista de su genio. En su teoría sobre el concepto del ser, Suárez rehuye todo proceso aprioristico; parte sencillamente de un *hecho,* el hecho elemental de que todos los seres tienen un mínimo de coincidencia real, es decir un mínimo de semejanza; y ese punto de coincidencia es precisamente la *razón de ser.*

Pero además nos hallamos con el *ser,* con el *ser real,* con el ser sometido al experimento metafísico del hecho, como función cognoscitiva germinal de toda la metafísica. El concepto como *partus mentis* sólo brotará por la fecundación del ser, y nada más que por esa fecundación. Suárez empieza a caminar bajo el signo infalsificable de la objetividad. Kant al negar la realidad de una intención intelectual, planteaba un verdadero «problema» metafísico, a saber: si la realidad metafísica no nos es dada de ninguna manera por la experiencia ¿cómo explicar el concepto, es decir la posición de objetos *a priori*?

Suárez, depurando definitivamente la doctrina de la Escolástica, responde con la *objetividad* del mismo concepto, puesto en contacto con la misma realidad asimilada intencionalmente. Y esa objetividad se basa en el hecho de la intuición intencional o intelectual, negada inflexiblemente por Kant. Por lo tanto el entendimiento refleja *lo que es,* no *lo que aparece*: es decir el entendimiento, como lo demuestra la doctrina de los conceptos objetivos de ser, rompe la barrera de los fenómenos, infranqueable para los sistemas agnósticos y llega directamente al ser: «in intellectu non deest virtus et efficacia ad huiusmodi conceptionis modum».[7]

b) *El individuo como germen gnoseológico.* Es otro importantísimo presupuesto metafísico de la gnoseología. Tampoco es éste el lugar de exponer las extensas cuestiones sobre la individuación.

6. «...quia per conceptum formalem entis concipitur ens secundum se, et sine ulla comparatione ad inferiora, necesse est ut sub hac saltem consideratione conceptus ille objectivus habeat unitatem. Quando vero hic conceptus consideratur ut in ipsis inferioribus exsistens non potest habere unitatem; differunt enim ipsa inferiora... per idipsum quod entia sunt; ergo non possunt in illo ut sic habere unitatem» (DM. II, 2, 6).

7. De Ani. l. III, 1, 5.

8. Suárez es muy diligente en distinguir lo que hay de construcción sujetiva y lo que hay de realidad objetiva en el mismo concepto objetivo; y señala un gran principio trascendental en toda gnoseología: «cavendum est ne modum concipiendi nostrum transferamus ad res ipsas» (DM. 4, 12); e insiste en hacer resaltar su permanente contacto con lo *real* y *objetivo.* (DM. 4, 9).

La doctrina del Doctor Eximio (y prescindimos aquí de otras escuelas en cuya refutación se detiene largamente Suárez), brota directamente de una aprehensión también directa del ser, sostiene en definitiva que la razón ontológica de individuo es simple y llanamente su misma entidad real: «la entidad es por sí misma la razón de toda individuación».[9]

La trascendencia de esta doctrina nos parece evidente[10] e importantísima, desde el punto de vista gnoseológico.

La incognoscibilidad de lo singular material, es decir del ser esencial y germinalmente gnoseológico, es consecuencia de una aproximación criteriológicamente insincera al ser. La ingenuidad ontológica del ser, como principio celular de la metafísica y del conocimiento, queda violada por un prejuicio absolutamente injustificado cual es la *incognoscibilidad de la materia* Explíquese como se quiera, es un principio *admitido* pero de ninguna manera justificado. No queremos decir que sea ilógico, su rígida logicidad la reconoce gustosamente el Eximio, pero aseguramos que no es un presupuesto *justificado* críticamente; pues se excluye del campo y del radio de acción del conocimiento humano la materia, *sólo* en fuerza de una teoría también no completamente admisible. Acercarse al ser armados de un apotegma o un axioma, que nos condena a quedarnos en nuestro primer contacto con el ser, con un cincuenta por ciento de sombras, que se nos ofrece en la totalidad de su entidad, ajeno a todas nuestras ocurrencias y simpatías metafísicas, no es para el Eximio un método aceptable, por más que ese axioma o apotegma esté garantizado por una teoría maravillosamente construída desde el punto de vista de su esqueleto lógico, pero que falla o por lo menos no se presenta perfectamente controlada por los hechos y la experiencia, que se reservan la palabra definitiva en cuestiones criteriológicas.

La posición del Eximio es muy otra. Limpia su mente de todo postulado y de todo prejuicio, atiende escrupulosamente a no atribuir al ser lo que es construcción puramente personal de su mente, y teniendo por evidente que no somos nosotros los que, gnoseológicamente hablando, hemos de imponernos a las cosas, sino que son las cosas las que han de imponérsenos a nosotros; se aproxima al ser, mas no al ser conceptual, no al ser «construído» ingeniosamente para servicio de una teoría, sino al ser tal y como es realmente, o sea al ser individuo, particular, singular. Y ese ser es uno y es singular, porque *es él,* por su entidad misma, pues nada de lo que existe puede dejar de ser singular ni aunque intervenga la omnipotencia divina.

Así, pues, la doctrina del Doctor Eximio, brota de una visión trans-

9. Cfr. DM. V, sec. 6-8, en las que extensamente se explaya el Eximio.
10. Cfr. nuestro estudio *Gnoseología de lo singular según Suárez. Pensamiento,* 12, Oct.-Dic. (1947) 403-425.

parente y diáfana de la realidad, debido a la carencia de prejuicios que impida esa visión clara. Y sobre esto, encierra la ventaja, modernamente apreciabilísima, de estar lejos de toda sospecha de tinte o de matiz idealista y agnóstico. Suárez halla la diferencia del universal en el individuo concreto en cuanto tal, y con ello llega (y sólo se puede llegar así) a la raíz última del criticismo kantiano. Kant se imposibilitó el camino para hallar en la experiencia el arranque y punto de apoyo del conocimiento universal; Suárez lo halla precisamente en el individuo concreto, experimental, construído no a nuestro gusto, sino tal y como él en sí es y se nos presenta.

c) *Las relaciones del ser.* Consecuencia del concepto del ser es el problema de las relaciones del ser, de no pequeña importancia gnoseológica. También en este problema halló Suárez el campo dividido, y de nuevo su poderosa síntesis rectificó ideas y sistemas.

Ateniéndonos exclusivamente al pensamiento suareciano, diremos que para el Eximio se da una verdadera entidad relativa, entidad sólo mentalmente distinta de la entidad absoluta relacionada, y esta distinción basta para que la relación sea algo, un predicamento, y no «simpliciter nihil».[11]

Esta, por decirlo así, objetivación, la única admisible, de la entidad relativa, es una base de clara importancia gnoseológica. Occam en su tarea simplificacionista del proceso cognoscitivo, también simplificó el ser, privándolo de toda clase de relaciones reales, y se privó de una base objetiva para fundamentar los conceptos universales; por eso su «singular» era gnoseológicamente estéril e infecundo, pues carecía de potencialidad para lo universal.

Estas previas consideraciones, ya dejan entrever el profundo abismo que separa al Eximio de toda concepción nominalista. Contra toda concepción de la filosofía basada en formalismos y formulismos puramente dialécticos, el Eximio parte siempre de realidades metafísicas.

Añadamos como nota final de este apartado un punto de no escaso interés en una teoría del conocimiento, cual es la misma composición metafísica del sujeto que conoce.

Dos corrientes se presentaban también en esta materia delante del Eximio, además de las primitivas griegas, cuyos filósofos representativos desconocieron este problema en toda su amplitud: la tomista y la escotista.

Mientras la tomista identificaba la materia prima con la pura po-

11. Cfr. A. Michel, *Dict. Theol. Cath.* XIII, 2, art. «Relations divin.». col. 21-41. Allí se indica también la sutil diferencia que filosóficamente separa a Suárez del tomismo, aunque esa diferencia origine también en teología diversidad de explicación.

tencia, y convertía la materia en *puro poder,* distinto de la *nada,* pero que siendo *no-nada* carece de todo *acto*; la corriente escotista admitía algún género de actualidad en la materia, para hacerla inteligible y distinguirla de la nada.

Suárez, que en el tomismo no veía la identidad *materia=pura potencia=no-nada,* y en el escotismo no veía la necesidad de una forma sustancial incompleta, forma subsidiaria cuasi-genérica, gracias a la cual la materia existiría independientemente de su forma propia; adopta otra posición, la de dar a la materia prima una entidad propia, y una propia existencia, de manera que el sujeto cognoscente es una sustancia completa compuesta de *dos cosas,* la materia y la forma que integran el sujeto como sustancias incompletas.[12]

Supuesto lo anteriormente dicho, para el tomismo la materia carece totalmente de inteligibilidad, mientras que para el escotismo es inteligible, aunque estrictamente no por sí, sino por esa forma especial que la actúa. Suárez reconoce que sobre el punto de la inteligibilidad de la materia «multa dicuntur ab auctoribus», y admite que la materia puede ser conocida por un conocimiento directo y propio, como de hecho es conocida por Dios y por los ángeles por medio de su especie y concepto propio. Sin embargo admite también como más probable la teoría de que la materia no puede ser conocida de una manera esencial y comprehensiva sin su forma, es decir sin su relación trascendental a la forma; porque también es verdad que la forma en cuanto es informativa de la materia, no puede ser conocida, sin relación e independientemente de la materia.[13]

II

NATURALEZA Y VALOR DEL CONOCIMIENTO

La doctrina del Doctor Eximio sobre este tema crucial en toda filosofía, es intrínseca y cordialmente escolástica, y sin decir ni mucho menos que señale una posición esencialmente distinta de la del tomismo, sí hay que afirmar que es característicamente propia. Ambientémosla ideológicamente.

Las diversas corrientes escolásticas, no eran convergentes en este concepto fundamentalísimo. El peso de Aristóteles, equilibrio y lastre de

12. DM. XII, 4, nn. 9, 13, 15; XIII, 4, 6-8; XV, 9, 1-3.
13. «Concedo materiam posse cognosci directa et propria cognitione, sic enim et a Deo et ab Angelis cognoscitur per propriam speciem et conceptum...» «Probabilius autem videtur materiam non posse prout in se est essentialiter et comprehensive concipi sine forma...; nam etiam e converso forma... ut informativa est, non potest cognosci sine respectu ad materiam cuius est actus» (DM. XIII, 6, 1-2).

la especulación escolástica, trasmitía a todos los pensadores de la Gran Escolástica una concepción del conocimiento cuya médula gnoseológica la constituía la pasividad del entendimiento, con dependencia absoluta de los sentidos, y la causalidad de las imágenes bajo la iluminación del entendimiento agente. Por otra parte pesaba también, y no poco el neoplatonismo agustiniano, que proclamando una cierta mayor independencia de los sentidos, se apoyaba en una mayor eficiencia y espontaneidad del mismo entendimiento, mediante la ayuda de una iluminación superior. Las ideas, pues, sobre esta noción básica, llegaban a Suárez, por la doble vía de dos grandes concepciones, notoriamente distintas, que motivaban dos concepciones diversas del conocimiento. Para el aristotelismo conocer significaba *posesionarse* intelectualmente, mediante los sentidos, del ser; mientras que para el agustiniano, conocer en su expresión más exacta, o sea el conocer universal y científico, era antes que nada una *visión* inmediata y cierta de las *rationes aeternae,* existentes en nuestro espíritu, aunque no producto suyo. El aristotelismo concebía el conocimiento como una actividad total de la mente, sacada de su misma potencialidad aisladamente considerada; el augustinismo, consideraba el conocimiento-visión, más que como un producto de la actividad propia de la mente, como una irradiación, invisible pero real, de la luz divina sobre nuestro espíritu.

El colosal esfuerzo del Angélico, con su depurado y constructivo eclecticismo, quizá no pudo reducir a una verdadera síntesis estas dos corrientes.

La reacción antitomista de Enrique de Gante decididamente orientada hacia el augustinismo, dejaba muy oscura la noción, potencia y amplitud del conocimiento como instrumento estrictamente filosófico. San Buenaventura, purificaba las tendencias aristotélicas de Alejandro de Hales, y volvía a una concepción del conocimiento sustancialmente platónica; quizá se puede afirmar que para el Seráfico no existe un conocimiento que se baste a sí mismo para fundar una verdadera ciencia. En general creemos que la escuela franciscana, a causa de sus vacilaciones en su doctrina de la abstración, que necesariamente había de tener repercusiones en la noción misma del conocimiento, sólo con Escoto abordó directamente el problema.[14]

Si atendemos a la referencia de Vázquez sobre Capreolo, para el que la intelección o sea el conocimiento intelectivo, no puede definirse de una manera general como *semejanza,*[15] sospechamos en el tomismo una oscu-

14. Pueden consultarse *Rev. Thom.* 17 (1934) 239; *Rev. de Phil.* (1936) 238; GRABMANN: «*La Filosofía Medieval*» (edic. Labor).

15. «Capreolus asserit... si dicamus intellectionem in universum non esse similitudinem». VÁZQUEZ, In I, d. XXXVIII, c. 2, n. 4. Esta sugerencia de Capreolo

ridad inicial por lo que hace a la misma noción, no a las *circunstancias* del conocimiento. Lo mismo pudiera deducirse de la posibilidad de un conocimiento *sin especie,* suplida por una *presencia intencional,* que en sí misma no deja de ser una *condición,* esencial si se quiere, del conocimiento, pero el *hecho* mismo parece quedar intacto.

Escoto, sin salirse de las inmediaciones del tomismo, inicia una corriente en la que el conocimiento pasa de la noción de *presencia intencional,* a la noción de *expresión vital.*[16] La idea de la especie como *objecti vicaria* en el sentido exclusivo de suplencia del objeto, va desapareciendo. A Occam ni le mencionamos, pues en su simplificacionismo gnoseológico, el conocimiento queda perfectamente inexplicado, y es Durando quien habla de un conocimiento no como *representación conocida,* sino como *representación cognoscente,* y salvas las oscuridades de su teoría, es evidente la identidad que establece entre el *verbum mentis* y la *assimilatio vitalis*; la manifestación es esencialmente el mismo conocimiento, pues manifestación cognoscitiva sin conocimiento, repugna.[17] Esta corriente se afianzaba con Toledo, y era claramente admitida por Vázquez.[18] El Eximio iba a dar una contextura definitiva a la concepción del conocimiento como *expresión vital* de la realidad.

A. Análisis de la potencia como factor cognoscitivo.

Evidentemente, dentro del concepto *vital* de la potencia como factor cognoscitivo, no cabe imaginar una pasividad cognoscitiva al estilo de Occam. La potencia ha de tener una *iniciativa* propia, por lo menos la iniciativa de la acción vital de la que es dueña. Esta iniciativa, con todas sus condiciones, pueden constituir, los elementos *apriorísticos* necesarios a todo conocimiento. Oigamos cómo describe Suárez esta *aprioridad* de la potencia, al hablarnos del conocimiento sensitivo.

> «...es de advertir que la potencia sensitiva exige en su órgano cierto equilibrio temperamental de cualidades, para que por él pueda captar debidamente las especies propias; porque aunque es verdad que la recepción es intencional, no puede con todo darse indistintamnte en cualquier sujeto...» (De Ani. III, 2, 31).

La potencia, pues, en su función de factor cognoscitivo, exige una

parece familiar en el tomismo, pues el mismo Juan de Sto. Tomás, hablando del conocimiento sensitivo, parece negar a la operación cognoscitivo-sensitiva, la naturaleza de *semejanza*: «operatio sensus... *non tamen repraesentative* id facit» (Log. II, q. 22, art. 4).

16. Quodl. XIII, 27; XIV, 19-24; In I Perih. q. 2, n. 3. Cfr. S. Th. I, q. 85, a. 2, ad 3.

17. In I Sent. dist. XXVII, q. 2, nn. 26, 26-30.

18. In I p. q. XII, art. II, nn. 26...; cfr. Dumont, Dict. Theol. Cath. vol. XIV, 2.ª p. col. 2685.

predisposición, del orden que ésta sea; su iniciativa vital, efectúa una preparación precognoscitiva, necesaria a todo acto cognoscitivo, sea del orden que sea, repetimos, pues si esa predisposición se exige, como acaba de decirnos Suárez, en el conocimiento sensitivo, no se exige menos por una razón análoga en el conocimiento intelectual, pues ambos conocimientos sensitivo e intelectual, nos avisa Suárez en el proemio al libro III de Anima «conveniunt in ratione cognoscendi».

a) *Dinamismo gnoseológico de la potencia.*

Es más que evidente que en la mente de Suárez, no cabe una *pura potencia* cognoscitiva. Contra los que apoyándose en una falsa lectura de Aristóteles tal afirmaban (*De Ani.* III, 4, 9), responde el Eximio:

> «Lo que quiso decir Aristóteles fué que el entendimiento, al no poseer por sí mismo especies inteligibles, puede llamarse en efecto pura potencia, mas no sencillamente y en general, sino solamente en el orden de la inteligibilidad... pero no niega por eso que el entendimiento tenga por sí mismo actividad propia...»

De una manera más concisa y vigorosa afirmaba lo mismo Suárez con estas palabras:

> «el entendimiento situado en el *actu primo* cognoscitivo, no necesita de motor extrínseco alguno para obrar...»
> «la potencia cognoscitiva posee una actividad inmediata y propia sobre su acto...».[19]

Nos hallamos, pues, ante una potencia dinámica como vital que es. El mundo gnoseológico suareciano, no es más que una expresión de la vida, en sus dimensiones cognoscitivas. La potencia intelectual posee un régimen de economía propio, se mueve con libertad, y sin *crear* nada propiamente cognoscitivo, tampoco queda esclavizada a nada, reservándose siempre *ex vi naturae* un poder interpretativo, organizador y universalizador de los datos de la experiencia.[20] Y esta potencialidad diná-

19. «Respondetur Aristotelem tantum significare intellectum, eo quod non habet ex se species intelligibiles, dici puram potentiam non simpliciter, sed in genere intelligibilium... non negat igitur activitatem potentiae...» (De Ani.: III, 4, 10; IV, 2, 12).

«Intellectus in actu primo constitutus, non indiget motore extrinseco ad operandum» (De Ani.: IV, 7, nn. 1, 5).

«In hac ergo controversia sit prima conclusio. Potentia cognoscens habet propriam et immediatam activitatem circa actum suum» (De Ani. III, 4, 9).

20. Suárez es constante en esta idea. El «intellectus habens virtutem intelligendi sufficientem» (Op. II *De Scientia Dei*, l. II, c. VIII, n. 8); la potencia natural cognoscitiva (*De Deo Uno*, II, 8, 8) que brota incontenible «per vires naturae» (íd. n. 9) es uno de los ejes de su gnoseología.

mica de la actividad cognoscitiva se da siempre, pues explicando el origen de la especie cognoscitiva aun en el sentido interno, afirma Suárez ser probable que resulten «ex propria illius (sensus interni) efficientia» (*De Ani.* III, 9, 10).

Se trata, pues, de un punto de gran importancia en la gnoseología suareciana, pues como dejamos indicado, el conocimiento es esencialmente una asimilación vital por *reacción vital* de la potencia. Así, pues, el conocimiento queda determinado por la vida, por la vida manifestada como acción y productividad de la potencia.

Sin embargo, este dinamismo que determina el conocimiento en la potencia, no lo *especifica,* no crea su objeto; ha de ser un objeto externo a la potencia misma el que en definitiva, ha de encauzar esa energía dinámica de la potencia y concretarla en los diversos actos cognoscitivos:

> «La potencia en sí es indiferente para obrar sobre uno u otro objeto; y así, para que en concreto se determine en un conocimiento es necesaria una unión con el objeto...» (*De Ani.* III, 1, 7). es necesaria una unión con el objeto...» (*De Ani.* III, 1, 7).

Tropezamos con las premisas que llevan a Suárez a su concepción personal de la especie. En efecto; siendo la indiferencia de la potencia para cualquier género de especificación cognoscitiva, intrínseca, no puede desaparecer si no es por un determinante también intrínseco. Este determinante intrínseco no es otro para Suárez que la especie.

Como puede fácilmente verse, el Eximio de ninguna manera concibe el dinamismo cognoscitivo de la potencia, como si la potencia concibiese cognoscitivamente antes de conocer. Una potencia poseedora de un *concepto* antes de conocer a la que ha de sobrevivir en *acto de entender,* no cabe en la mente del Eximio, es decir, no admite de ninguna manera la distinción entre *concepto* y *acto de entender,* pues considera como un absurdo el paso de la potencia al acto, sin que se dé formalmente el conocimiento. Tal distinción, por algunas escuelas admitida, supone que el *intrinsecum aliquid* (especie) exigido en la potencia por Suárez, no es necesario, y puede suplirse por una actuación extrínseca, que Suárez también rechaza decididamente; [21] porque (y esta es la razón última) la potencia cognoscitiva no produce un acto específico como *reflejo* del objeto que se le representa (concesión de tipo nominalista), sino como *asimilación vital,* por una identidad intencional del objeto con la potencia.

b) *Principio total de las funciones cognoscitivas.*

Según lo dicho, la potencia se le presenta a Suárez dueña de su energía vital, esencialmente dinámica, con un dinamismo esencialmente

21. De Ani. III, 1, 7 y 9.

penetrativo de la realidad; pero esa potencia necesita al mismo tiempo algo que la actualice o sea que la convierta en *actu cognoscens*. Este complejo de potencia y elemento determinante, forma el principio total e íntegro del acto cognoscitivo.

Tampoco en este punto hallaba Suárez el camino expedito, por la multiplicidad de los puntos de vista.

Mientras unos sostenían una incomprensible dualidad en el mismo principio cognoscitivo, que destruía la inmanencia vital de la acción cognoscitiva, al distinguir dos potencias cognoscitivas, productiva una y receptiva otra del mismo acto; [22] otros defendían que el acto cognoscitivo no se producía por la potencia, sino por el objeto; [23] mientras que algunos tomistas sostenían que aunque el acto cognoscitivo se producía por la potencia informada por la especie, mas de tal manera que la actividad proviniese no de la potencia misma, sino exclusivamente de la especie. [24]

Tales posiciones resultan de todo punto incompatibles con la doctrina del Eximio, pues según él el conocimiento tiene que proceder necesariamente *a principio intrínseco activo*, y el pretender querer explicarlo de otra manera sería ir contra la esencia misma del conocimiento, que es esencialmente (y Suárez vuelve sobre su gran idea) un acto vital («est enim hoc contra rationem actus vitalis»).

Según Suárez, hay que salvar en cualquier hipótesis por razón de la vitalidad del acto, la intervención activa de la potencia en el acto, so pena de hacer imposible el conocimiento, aunque sin ir al extremo contrario de afirmar que toda la actividad depende exclusivamente de la potencia. [25]

Resumiendo en pocos capítulos la doctrina de Suárez sobre la potencia como principio del conocimiento, tenemos:

a) toda potencia cognoscitiva, tiene en sí independientemente de la especie un dominio activo y propio e inmediato sobre el acto;

b) pero no sólo la potencia, sino también la especie ejerce una actividad propia e inmediata sobre el mismo acto,

c) de manera que el principio vital total sea la potencia informada por la especie. [26]

Suárez se inclina a Escoto y afirma sostener lo mismo que Aristóteles y San Agustín, y aun cree que Escoto no difiere de Santo Tomás en este punto. [27] Con todo, aclaremos que esta coincidencia no afecta más que a

22. De Ani. III, 4, n. 1-2.
23. De Ani. III, 4, 3.
24. De Ani. III, 4, 4. Suárez cita a S. Alberto M., a Cayetano, y otros, e indica que lo mismo sostiene Sto. Tomás, y en este sentido lo interpretará Escoto.
25. De Ani. III, 4, E.
26. De Ani. III, 4, 12-13.
27. «Est alia Scoti (opinio) dicentis actus cognoscendi effici a potentia simul et specie, tanquam a duabus causis particularibus, integrantibus unum principium activum...» (De Ani. III, 4, 7)... «Haec est sententia Aristotelis... D. Augustinus... Idem docet D. Thomas... neque aliud intendit Scotus» (íd. n. 13).

la necesidad de la potencia y la especie para la producción del acto. Mas ¿cuál es concreta y detalladamente el género de causalidad de la especie?

Escoto concibe esta especie como una verdadera *con-causa*. Suárez parece admitir lo mismo, aun cuando en vez de llamarla con-causalidad la llame *cooperación* (*De Ani.* III, 4, 6). ¿Qué sentido encierra esa cooperación? Desde luego admite que la especie completa inmediatamente el instrumento cognoscitivo (íd., n. 14) y en definitiva

> «...la potencia cognoscitiva informada por la especie constituye el instrumento total del conocimiento, por medio del cual opera el alma; la especie de ninguna manera es instrumento de la potencia, pues la potencia no usa de la especie como si ésta hubiese de producir inmediatamente el acto de conocer... sino que el instrumento que inmediatamente produce el acto de conocer...». [25]

Suárez, por lo tanto, se afianza en el concepto de concausa por parte de la especie, y se apoya en la verdad fundamental de la existencia de una potencia poderosa que encierra en sí toda la energía de la vida, orientada hacia el conocimiento.

B. Esencia gnoseológica del acto cognoscitivo.

Pero siempre queda en pie la gran cuestión ¿qué es conocer? Decir que conocer es representar el objeto, es dar una respuesta que deja completamente intacta la cuestión, que de nuevo surge imperativa y pujante al preguntarnos, y ¿qué es esa representación? La potencia es poseedora de una energía vital que gravita hacia un objeto (intellectus naturaliter et vitaliter *propensus*), y sólo necesita un determinante encauzador de esa energía, que es la especie. Mas el efecto de esa actividad, ¿qué es en sí mismo? o lo que es lo que mismo, ¿cuál es el término de esa acción?

> «...el conocer, nos dice descriptivamente Suárez, se hace por una *asimilación* del cognoscente a la cosa conocida; por lo tanto cuando se conoce una cosa, de alguna manera se atrae al sujeto que

28. «...potentia cognoscitiva specie informata integrum instrumentum est, per quod anima operatur; species autem instrumentum non est potentiae, non enim haec ita specie utitur ut sola ipsa species eliciat immediate actum cognoscendi... sed ex potentia et specie constat integrum instrumentum, quod immediate elicit actum» (De Ani. III, 4, 14).

En nuesras lecturas suarecianas, nos hemos hallado con el siguiente pasaje (*De Angelis,* II, 34, 12): «Species de se non agunt naturaliter nec libere, sed subordinate in agendo potentiae, cui insunt... Non sunt enim formae de se activae tanquam proxima integra principia, sed sunt ad adjuvandam potentiam intellectus et quasi instrumentum eius, et ideo tunc agunt quando intellectus illis utitur». ¿Se trata de una positiva disconformidad entre esos dos pasajes? Desde luego toda posible disconformidad creemos podría desaparecer, si consideramos la especie en *sí* o ya *incorporada,* y si tenemos presente el sentido *analógico* que en esta materia necesariamente ha de tener todo término comparativo.

conoce, como lo demuestra la propia experiencia. Por esta asimilación, pues, el cognoscible se une al cognoscente, para que por esta unión pueda dar la actual asimilación o conocimiento; y como la unión real entre la potencia y su objeto o es imposible o es improporcionada, hay que admitir una unión intencional, que se efectúa por medio de la especie...».

«...el conocimiento se hace por una asimilación intencional, del sujeto que conoce con la cosa conocida, y por eso cuando queremos conocer una cosa perfectamente, nos esforzamos por formar en nosotros una semejanza de esa cosa, lo más perfecta posible; por consiguiente, todo actual conocimiento, en una asimilación actual...».[29]

Estos pasajes del Eximio, pueden darnos los elementos necesarios para llegar a una noción de lo que es el conocimiento en sí.

El conocimiento es en sí mismo una *actualis assimilatio,* que ha sido posible mediante una *unio* (y no mera presencia) entre lo cognoscente y lo conocido; *unio* que a su vez se considera esencial para que se dé el acto cognoscitivo. La posibilidad de esta *unio* intencional, no física, se debe a una maravillosa inclusión del objeto dentro de la misma potencia cognoscitiva. Como vemos, toda la dificultad está en penetrar el sentido propio de esa *assimilatio,* con la cual Suárez identifica formal y absolutamente el acto cognoscitivo.[30]

a) *Concepto de asimilación cognoscitiva.*

El término *assimilatio,* sustantivación del adjetivo *similis,* no ofrece en sí mismo gran dificultad de interpretación. Dos cosas son semejantes (una *asimilada* a otra) cuando una refleja a la otra: se trata de un sentido elemental del término (ad-similari).

Mas aplicando este término al conocimiento, sobre todo al intelectual, no puede entenderse en un sentido directo, elemental y primitivo; no admite más que un sentido aplicado o simplemente metafórico. Esta inaplicabilidad del término es clara, pues lo espiritual e inextenso de

29. «...modus cognoscendi est per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam; ideo dum res cognoscitur, quasi trahitur ad cognoscentem, ut quisque apud se experitur... propter ipsam ergo assimilationem necesarium est ut ipsum cognoscibile uniatur cognoscenti, ut scilicet apte possit perfici actualis assimilatio sive cognitio; cum vero realis unio inter potentiam et objectum aliquando imposibilis sit, aliquando improportionata, concedenda erit intentionalitas, quae fit per vicaram objecti speciem» (De Ani. III, 1, 7) «...cognitio fit per intentionalem assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, unde quod perfecte volumus cognoscere, conamur illius similitudinem quam possumus perfectam intra nos formare: ipsa ergo actualis cognitio quaedam est actualis assimilatio» (De Ani. III, 4, 12).

30. No nos detendremos en acumular textos en prueba de dicha identidad; consúltense p. e. De Ani. III, 5, 15; íd. 5, 17; íd. 4, 12; íd. 5, 10; íd. 2, 20; IV, 4, 1; etc... etc...

ninguna manera puede ser imagen propia de lo material y extenso, aunque es verdad que el lenguaje humano no halla término más expresivo que la *semejanza* (assimilatio), para describir ese algo misterioso que se da en el conocimiento. Y esa inaplicabilidad es más evidente aún en la doctrina de Suárez, pues no distingue la idea del acto intelectual; y si por el contrario se distinguiesen ambos, convirtiendo la idea en un *medium in quo*, la *assimilatio* pasaría de un sentido metafórico a un sentido real de difícil comprensión.

Este matiz metafórico de la *assimilatio* como definición del conocimiento, no se escapó a la perspicacia del Doctor Eximio:

> «...una *assimilatio* propia y unívoca, ha de ser real, como se da entre dos cosas que poseen la misma naturaleza sustancial o accidental... Mas la *assimilatio* intencional, es solamente analógica...».[31]

Ahora bien, ¿qué realidad se oculta tras ese término analógico, metafórico, y como el mismo Suárez reconoce, defectuoso? Todo nos indica que nos hallamos ante el «algo misterioso» que Balmes aseguraba existir en el conocimiento humano.

Desde luego, Suárez no entendía evidentemente el término en un sentido propio y directo.[32] Veamos de hallar una interpretación (a lo que creemos personal y propia) de la mente suareciana.

Según los textos ya aducidos nos hallamos ante las siguientes igualdades:

$$cognitio = assimilatio;\ cognoscere = assimilari$$

Esta igualdad no resuelve en definitiva nada, pues una noción exacta del primer término, depende de la claridad con que conozcamos el segundo, que como ya sabemos es defectuoso. Suárez no cree que el tercer término resolutivo sea el de *imagen*. Puede usarse, pero no aporta más luz que el término *assimilatio*, y deja en pie las mismas oscuridades. Y por eso plantea otra vía de solución, poniendo nuevos términos equivalentes a los términos conocidos.

> «...conocer no es otra cosa que *obrar vitalmente, formando de alguna manera la cosa conocida*».[33]

de donde, en la igualdad propuesta el término *assimilatio* puede sustituirse por este otro *vitalis operatio formans rem cognitam.*

31. De Ani. III, 2, 25-26.
32. De Ani. III, 4, 3.
33. De Ani. III, 5, 6.

Suárez da a este término explicativo un sentido directo y propio, pues como él mismo dice «para que una cosa pueda ser conocida ha de formarse vitalmente en el entendimiento».[34]

Se trata, por lo tanto, en el conocimiento no de una reproducción por imagen, sino de una *reprodución vital* del objeto conocido en el orden intencional. Por lo tanto, en la mente del Eximio el término definitorio del acto cognoscitivo *assimilatio,* no significa *semejanza* o *imagen* (significación que, si aparentemente nos da una explicación casi intuitiva del acto cognoscitivo, tiene la desventaja de dar un sentido real a lo que es puramente metafórico). Para Suárez la *assimilatio* tiene más bien un sentido de *intosuscepción,* algo así como una *nutrición vital-intelectiva,* por la que la potencia transforma en sí de alguna manera el objeto del conocimiento. De hecho en las fórmulas definitorias usadas por Suárez nunca se encuentra el concepto de *similitudo* o *assimilatio* como igual a imagen. Decir que el conocimiento es una imagen, es dejar intacta la cuestión. Suárez pretende aclarar la imagen misma, y recurre a la vida, convirtiendo la imagen cognoscitiva en *función vital,* de orden cognoscitivo, que tiene por término de sí misma (y en cierta manera *forma*) un objeto inmanente a ella, determinado en su especificación por el objeto externo a ella. Conocer pues, no es que la potencia vea en sí *algo* igual al *objeto* determinante; el hecho de conocer se da porque la misma potencia se hace en alguna manera la misma cosa vitalmente.

b) *Función de la especie en la asimilación cognoscitiva.*

El conocimiento como asimilación del objeto tiene que ser *asimilable* cognoscitivamente, de manera que por la intosuscepción del objeto, este puede ser absorbido por la potencia, y ésta se convierta de alguna manera en el objeto. ¿Cómo se hace esta transfusión?

Nadie duda de que haya de darse una unión de objeto y potencia para que el conocimiento pueda darse. Unicamente el concepto simplista del *conocimiento-espejo,* puede negar esto. Y esto puede acaecer o por un puro simplismo noético, acuciado por el deseo de simplificar el proceso cognoscitivo como le pasó a Occam, o por la dificultad de comprender la teoría de las especies, como le pasó a Durando.[35] Es además evidente, que para darse esta unión de objeto y potencia, ha de darse entre ambos adaptación y proporcionalidad, y la resultante de esta adaptabilidad será el conocimiento como reacción vital. Ahora bien, esta vitalidad reactiva pertenece a la potencia, indiferente para un conocimiento concreto y es-

34. De Ani. III, 4, 11; «...cum cognoscere sit vitaliter operari...» De Ani. 4, 2; cfr. De Ani. III, 5, 10.

35. De Ani. III, 1, 3.

pecificado, y por consiguiente incapaz de determinar por sí misma un conocimiento, que sería inobjetivo y falso. La dificultad está por lo tanto en explicar el proceso de esa reacción vital, teniendo en cuenta las dificultades que la rodean. De esta manera tocamos el punto a lo que creemos peculiar y característico del pensamiento suareciano.

Adelantándose a toda disquisición, nos da el Eximio en pocas palabras el elemento resolutivo del problema:

> «...las especies son como instrumento, por medio de los cuales el objeto cognoscible se une con la potencia...».[36]

Pero, ¿qué representa la especie en la función cognoscitiva como tal? Según Suárez, la potencia en el acto mismo de conocer se hace o se convierte en el mismo inteligible, y esta transformación no puede darse sino en cuanto la potencia es informada por la especie, que intencionalmente representa el objeto.[37] Por lo tanto, hace depender Suárez su concepto fundamental de conocimiento, del concepto y función de la especie; aunque ésta queda sometida a su vez a la órbita del concepto general del conocimiento.

Naturalmente, dada su concepción del acto cognoscitivo, Suárez había de cambiar profundamente la teoría de las especies. El tomismo al negar al acto cognoscitivo todo carácter representativo, haciéndolo una cosa distinta de la especie tanto impresa como expresa,[38] tenía que salvar a toda costa el concepto *especie-imagen*, o sea el carácter esencialmente representativo de la especie. Suprimirlo sería suprimir el objeto mismo del conocimiento, haciéndolo totalmente imposible, porque imposibilitada la facultad cognoscitiva de llegar por sí misma a la realidad circundante, no le queda otro contacto cognoscitivo con ella que su imagen en la especie.

Suárez se mueve con más libertad y sin tantos obstáculos gnoseológicos. La especie queda reducida a un excitante de la reacción vital cognoscitiva; y esta entidad real, accidental, que en sí misma no es más que una cualidad de la potencia, carece en absoluto de todo carácter de imagen real y formal del objeto:

> «...quede pues bien claro, dice el Eximio, que las especies impresas no son semejanzas formales, o como si dijéramos pinturas de los objetos...» (De Ani. III, 2, 26).

36. «Species sunt quasi instrumenta quaedam, per quae communiter objectum cognoscibile unitur potentiae» (De Ani. III, 2, 1).

37 De Ani. III, 2, 5.

38. «Actus intelligendi... distinctus ab specie impressa et expressa...; actus intelligendi formaliter non est repraesentatio, sed operatio et tendentia ad objectum...» (Juan de St. Tomás, Log. II, q. 22, a. 4) Cfr. Cayetano, In I p. q. 27, a. 1.

Y no sólo semejanzas propias; Suárez le niega a la especie aun la *similitudo* analógica y defectuosa (íbid.). La especie por lo tanto queda reducida a un puro *determinante* de orden cognoscitivo.

Con todo, no es menos explícito el Eximio en reconocer en la especie un valor esencialmente gnoseológico, como es su valor representativo del objeto. Sin este valor representativo, la especie se convertiría en un instrumento cognoscitivo perfectamente inútil. Mas la especie, no encierra ese valor representativo de una manera formal, sino de una manera creadora o eficiente:

> «...las especies intencionales no representan los objetos de una manera formal, sino solamente de una manera eficiente...» (De Ani, III, 2, 20-26).

Por lo tanto, el valor representativo de la especie es un valor causal, manifestado en un concurso efectivo con la potencia. Véase qué vigorosamente expone el Eximio su pensamiento:

> «...Nam species sunt quaedam veluti objectorum semina potentiae cognoscitivae tamquam utero mandata ad formandos conceptus, unde et nomina ipsa, spiritualis generationis et partus in hac materia passim usurpata eidem analogiae attestantur; nimirum, quia ut semen in se organa vel potentias formaliter non habet. sed vim effective formatricem organorum in foetu: ita impressae species formales objectorum repraesentationes non sunt, sed tantum causales...» (De Ani. III, 2, 22).

Concebida así la especie y su acción determinante del conocimiento, el acto mismo de conocer ha de tener ciertas peculiaridades, que aclararán más el concepto suareciano de *asimilación vital cognoscitiva.*

c) *Análisis del acto cognoscitivo.*

Suárez rechaza formalmente (*De Ani.* III, 3, 1) toda concepción nominalista del acto cognoscitivo. El acto cognoscitivo por lo que a su entidad se refiere, es una *especial cualidad realmente distinta de la potencia* (ibid. n. 2), y al mismo tiempo, corrigiendo una desviación de Cayetano, sostiene la misma distinción del acto con relación a la especie (ibid. n. 3). El acto cognoscitivo es por consiguiente *algo en sí. Cognoscere, cognitio* no son meras palabras; encierran un contenido objetivo, real, entitativo, y es producto de un principio activo integrado por la potencia y la especie.

Ese acto, pues, así separado y distinguido de cuanto intencional le rodea, ¿es ya el conocimiento formal?

Suárez plantea sencillamente estas igualdades:

«Tria haec *dicere formaliter, producere verbum,* et *efficere actum intelligendi,* idem valent...» (*De Ani.,* III, 5, 11).

El tomismo niega tales igualdades, y exige un nuevo término, llamado *verbum,* distinto realmente «ab actu cognoscendi, sicut res a re» que sea como el espejo en que se vea el objeto.

Mas si la potencia tiene todos los requisitos necesarios para actuar ¿por qué el acto que produce, no ha de ser ya formalmente cognoscitivo? ¿qué más podemos exigir? Suárez no halla respuesta satisfactoria a esta pregunta, porque no acaba de ver la diferencia que media entre el acto de conocimiento como producto de la potencia cognoscitiva, y la visión, por ejemplo, como producto de la potencia visiva.

En toda acción cognoscitiva, se da un *verbum,* pero ¿por qué ese *verbum* no ha de ser real y formalmente el mismísimo acto cognoscitivo? Ese *verbum* o *species expressa,* idéntico realmente con el acto formal cognoscitivo, es el término necesario de toda acción cognoscitiva, e intrínseco a ella, pues se trata de una acción inmanente. Y si se quiere hacer una distinción entre el acto y la acción, y alguna distinción hay, pues el acto encierra en sí la razón de calidad, mientras que la acción encierra la de productividad; basta una distinción modal, pero de ninguna manera una distinción entitativa como entre cosa y cosa. Por consiguiente las igualdades arriba propuestas, se identifican con el término común *cognoscere,* y cognoscere es igual a una *actualis assimilatio,* que en sí misma no es más que una reacción vital de la potencia cognoscitiva.

Pero veamos esta misma entidad del acto cognoscitivo desde el punto de vista del

d) *Valor representativo del acto cognoscitivo.*

Queda siempre en el suspenso la pregunta capital; ¿qué conocemos por esa reacción vital?

El principio general de que el entendimiento o la potencia se convierte en el mismo inteligible u objeto, hay que entenderlo, pues solamente es verdad «en cuanto que la potencia queda informada por la especie representativa del objeto» (*De Ani.,* III, 2, 5).

El objeto según eso, en su ser intencional representativo, es el compuesto de potencia y especie (ibid. n. 6), y de ninguna manera puede admitirse que el conocimiento sea el efecto formal únicamente de la especie (ibid. n. 7). La especie es la determinante, insiste Suárez, y esta especie no está como una imagen o figura escondida en el fantasma, y que el entendimiento agente descubre («hoc enim puerile esset cogitare»). La misma especie expresa es una producción de la virtud intrínseca de la potencia cognoscitiva. Es sencillamente el conocimiento *en función,* es la

asimilación cognoscitiva del objeto, es decir nos encontramos de nuevo con el acto cognoscitivo (ibid. n. 18). Por lo tanto, aunque el objeto «*sit repraesentative in specie*» (causaliter), «*non cognoscitur in specie*». La especie es ignota, por lo tanto ha dejado de ser un *signum mentale objecti.*

Como puede apreciarse, Suárez ha simplificado ventajosamente la cuestión, suprimiendo los dos supuestos de la teoría tomista, a saber: la distinción entre el acto cognoscitivo y el verbum, y la distinción en el mismo *verbum mentis* entre la realidad ontológica y su función representativa.[39]

Conocer no es, en resumen, aprehender intencionalmente *una imagen del ser,* ni un *concepto del ser,* es aprehender el *objeto mismo,* sin que se interpongan velos o pantallas. Según la doctrina del Eximio, el acto cognoscitivo, tiene un término directo, no la especie, cualquiera que ésta sea, ni algo interior del sujeto que conoce; el término es el objeto mismo, en sí, tal y como se presenta en la palpitante realidad, sin gasas de hipótesis ni nubes de teorías. Este es el gran valor gnoseológico del pensamiento suareciano, y que hemos llamado en otro lugar DIRECTISMO CRÍTICO.

Las igualdades establecidas por Suárez *medium* = *signum* = *verbum* = *actus cognitionis,* han suprimido un complicado juego de lentes intencionales, interpuestas entre el objeto y la potencia, que lo menos malo que pueden producir es dificultar, ya que no imposibilitar, la visión intelectual, tersa y diáfana del objeto en su ingenuidad ontológica.

Como aclaración aparente de lo dicho, podríamos detenernos en el símil del espejo, para aclarar por analogía la noción del conocimiento. Y decimos aclaración *aparente,* porque de hecho el argumento *a pari* que del símil del espejo pretenden sacar los autores, es realmente inútil, por la sencilla razón de que al preguntarse qué vemos y cómo vemos en el espejo, responden en conformidad con sus diversas explicaciones sobre el acto del conocimiento. Donde la paridad con el espejo adquiere su máxima igualdad, es en la concepción nominalista. La potencia cognoscitiva occamiana, libre de obstáculos, se orienta hacia el objeto, y lo *refleja* maravillosamente, exactamente, como el espejo refleja el objeto, o sea en su *singularidad* y *exterioridad.* La potencia cognoscitiva occamiana no penetra más allá de esas dos circunstancias, como tampoco puede penetrar el espejo en el objeto reflejado; y así como el espejo no puede universalizar, tampoco puede hacerlo le potencia. Fuera de esta identidad simplificacionista de la epistemología nominalista, el símil del espejo es por lo menos de problemática utilidad, por la razón indicada.

Suárez en efecto, recurre al símil con cierta confianza,[40] pero no es difícil descubrir sus ideas fundamentales sobre la noción del conocimiento.

39. De Ani. III, 5, nn. 14, 17, 18.

40. De Ani. III, 2, 13-15; íd. 1, 5; íd. 5, 3, donde coincide con VÁZQUEZ en la interpretación de ESCOTO. Cfr. VÁZQUEZ, In I, q. 12, a. 2, dis. 39, c. 1; TOLEDO. De Ani. II, c. XII.

Toda visión en el espejo es *inmediata*; y ¿podría admitirse una *imagen real* del objeto en el espejo, en la cual viésemos el objeto? De ninguna manera, pues el espejo no es más que un plano de desviación de los rayos luminosos. Para otras escuelas, la visión en el espejo sería *mediata*; o sea, que no es prácticamente el espejo lo que explica el conocimiento, sino el conocimiento lo que explica el espejo.

e) *Opinión de Balmes sobre Suárez.*

El mérito de Suárez está en encerrar en fórmulas de sentido preciso y desligado de toda adherencia metafórica, el fenónemo que Balmes llamaba «misterioso» del conocimiento. Suárez, luchó tenazmente contra el peligro de dar realidad a las metáforas en sí mismas. Admite la necesidad absoluta de las especies, pero les niega absolutamente también el carácter real de *imagen*. Considera pueril concebir la función del entendimiento agente como una abstracción de una imagen escondida en el fantasma. Todo «ídolo» interno, no sirve más que para revestir gráficamente un *hecho*, pero no son una realidad, cognoscible en sí misma.

Para terminar este apartado, con gusto traemos la opinión de Balmes, cuya fecha centenaria celebramos conjuntamente con la suareciana, opinión coincidente con la del Doctor Eximio. Balmes, siguiendo las huellas de Suárez, también luchó con el peligro del metaforismo crítico, y el gran filósofo nos pone en guardia contra los peligros imaginativos en esta materia.

No vamos a detenernos en formar un maximario balmesiano sobre este problema. Nos contentaremos con algunas líneas, donde podremos encontrar un grave y meditado juicio, sobre el pensamiento de Suárez:

> «A los que sostienen que toda idea es imagen del objeto, se les puede preguntar: ¿de qué será imagen la idea del no-ser? Esto confirma... que no conviene figurarse las ideas como una especie de tipos semejantes a las cosas... La percepción del no-ser es un acto positivo...» [41]
>
> «Hay pues en toda percepción una unión del ser que percibe con la cosa percibida; cuando esta percepción no es inmediata, el medio ha de ser tal, que contenga una relación necesaria al objeto; se ha de ocultar a sí propio, para no ofrecer a los ojos del espíritu sino a la cosa representada. Desde el momento que él se presenta, que es visto o solamente deja de ser idea y pasa a ser objeto. Es la idea un espejo, que será tanto más perfecto cuanto más completa produzca la ilusión. Es necesario que presente los objetos solos proyectándolos a la conveniente distancia, sin que el ojo vea nada del cristalino plano que los refleja...»

41. Obras, VIII, 27-28.

«Esta unión de lo representante como lo representado, de lo inteligente con lo entendido, puede expresarse en algunos casos por la identidad. En general no se descubre ninguna contradicción en que una cosa se represente a sí misma a los ojos de una inteligencia, se supone que de un modo u otro están unidas... Si un ser inteligente puede conocer un objeto mediante una idea, ¿por qué no le podrá conocer inmediatamente...» [42]

«El acto de entender es inmanente, pero de tal modo que el entendimiento sin salir de sí, se apodera del objeto mismo... Lo que percibe no es la idea sino el objeto de ella...» (ibid.).

Repetimos los textos balmesianos de corte suareciano, [43] mas no podemos olvidar uno en el que el filósofo de Vich enjuicia la teoría del Eximio:

«Se ha disputado sobre si la idea es distinta del acto perceptivo, opinando algunos que estas dos cosas son una sola, presentada bajo dos aspectos diferentes, y creyendo otros que son distintas. Según la primera opinión, no hay más en el alma que el ejercicio de la actividad, y sus representaciones pueden compararse a un movimiento, el cual no tiene forma distinta de la acción (medium quo); en el sistema opuesto las ideas son una especie de cuadros que representan objetos y las percepciones son los actos del alma con que mira, por decirlo así, aquellos retratos (medium in quo).

Ambas opiniones tienen en su apoyo argumentos graves; pero la primera parece más filosófica, y la segunda más acomodada a la explicación vulgar».[44]

Aclarando más sus palabras, prosigue Balmes:

«La distinción entre el objeto percibido y la idea, no debe admitirse sin pruebas: el fenómeno de la representación interna es simple, como que pertenece al orden intelectual; y por lo tanto, los que afirman la identidad entre la percepción y la idea, están por decirlo así en posesión. Hay de más en las escuelas, una máxima que parece tener aplicación aquí: *Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora*; ...no se debe, pues, distinguir sin necesidad...» (ibid.).

42. Obras XVI. 117-118. En nota añade esta observación que parece escrita por el mismo Suárez: «En los escolásticos se encuentra a menudo que el entendimiento es la misma cosa entendida...; pero esta identidad se limita a un orden puramente ideal, y no significa más que la íntima unión de la idea con el entendimiento».

43. Cfr. Casanovas-Flori: «*Balmes: su vida, sus obras y su tiempo*» v. II, p. 314; vol. I, p. 155-158.

44. Obras XXI, 109-110.

Balmes resueltamente se decide por la opinión, a su juicio más filosófica, que literalmente resulta la del Doctor Eximio; y aun en el detalle de considerar la idea como expresión vital, es Balmes fiel al Doctor jesuíta:

> «Las ideas consideradas de este modo nada tienen de pasivo; son todo actividad; ...así, pues, la idea, es siempre o fuerza viva o acción...» (Ibid.).

f) *Valores gnoseológicos.*

Que el acto cognoscitivo es esencialmente representativo, es una cuestión sencillamente ociosa, tratándose de la gnoseología escolástica. No existe posición o concepción escolástica sobre el conocimiento, que ponga en contingencia, ni provisionalmente, el valor representativo-objetivo del acto cognoscitivo. Occam mismo, el más próximo a los planteamientos angustiosos del criticismo moderno (proximidad suprimida por el nominalismo cartesiano), no dudará jamás; y en los casos extremos, si es necesario, acudirá a la teología, y Dios con su sabiduría y providencia, garantizarán inconmoviblemente su certeza.

De hecho sin la representación todo conocimiento es imposible; y el conocimiento en tanto encierra un valor objetivo en cuanto representa algo.

En la gnoseología aristotélico-escolástica se da una relación trascendental entre un *esse reale et naturale* y un *esse intentionale et repraesentativum,* constituído este segundo por el acto cognoscitivo. Y como el acto cognoscitivo, lo es precisamente por la relación trascendental que en su misma entidad encierra hacia el objeto conocido; se sigue que la representación cognoscitiva se identificará con el acto cognoscitivo, que lo es por la relación con el objeto. En otras palabras es la *intentio cognitionis.*

Precisamente el valor esencial gnoseológico está en esta *intentio.* Lo que se percibe no es la idea en cuanto realidad óntica, como producto de un determinado mecanismo psicológico. Lo que se conoce, y eso a través del objeto conocido, es la *intentio ideae,* es decir la relación misteriosa que necesariamente envuelve a toda idea (y en la concepción suareciana se identifica con ella) y la *proyecta* (in-tendit, in-tendere...) hacia una realidad que cognoscitivamente no es ella. Y esta es la esencia del conocimiento: relación esencial *al ser, a algo.* Sin esa relación la idea dejaría de ser idea, no representaría nada.

El conocimiento es, pues, esencialmente representación, porque o se conoce algo, o sencillamente no se conoce, y solamente representación *intencional* no física.

El objeto, no por serlo solamente, queda envuelto en el radio de acción cognoscitiva. Para que sea *actu cognoscibile*, debe existir una relación *in ratione objecti* (cognoscibilis) *et potentiae* (cognoscentis); y esa relación es o se funda en una inmutación de la potencia por la cual esta *in-tendit cognoscibile*, o como concisamente dice Suárez «el objeto en cuanto es cognoscible... es siempre perfectivo de la potencia, pues la inmuta intencionalmente».

Conocer, es por lo tanto, ver el objeto, mediante (entiéndase como se quiera) una representación intencional, es decir, en cuanto el objeto está de alguna manera en el cognoscente, y representa lo que está fuera[45]. La *assimilatio* vital suareciana, viene a coincidir con esto.

De lo que no puede dudarse es del sentido objetivo de esta representación. Todos los grandes escolásticos tuvieron el acierto igualmente genial de no tropezar en lo evidente; y la objetividad de la asimilación intencional, o sea de la objetividad del acto cognoscitivo, es una de las luminosas evidencias que jamás discutieron. La «species repraesentatrix» de Suárez, es el trasmisor fiel, con fidelidad casi mecánica, de algo que no es el acto ni la especie. Soñar con un conocimiento exactamente creador de su objeto, no llegó nunca en la Escolástica ni a simple hipótesis.

En definitiva, esta *intentio*, con su sentido de objetividad, no es más que la expresión del dinamismo de la potencia. Conforme a la concepción suareciana el conocimiento es un movimiento vital; ese movimiento ha recibido en su fuente vital una orientación concreta, al ser informada la potencia por la especie, no *in esse intelligendi* (tomismo), sino *in esse naturali*. Esta orientación ni ha viciado, ni ha restado energía, la ha encauzado sencillamente; y esta energía encauzada es la *apetencia* de la facultad aprehensiva; esa apetencia vital es la *intentio*: he ahí el conocimiento.

III

CONOCIMIENTO Y ABSTRACCION

La doctrina del Eximio sobre el conocimiento y sus presupuestos metafísicos, sobre todo la constitución ontológica del individuo, y la exclusión por injustificado filosóficamente, del axioma de la incognoscibilidad de la materia, tiene por consecuencia necesaria algunas de las tesis fundamentales de su sistema gnoseológico. En particular podemos señalar la importantísima del conocimiento directo del singular material por el entendimiento, y el concepto de abstracción con la consiguiente estructura lógica del universal gnoseológico. Habiéndonos ya ocupado en otra

45. S. Th. De Verit. q. 14, a. 8, ad 5.

parte de la gnoseología de lo singular y lo universal en la doctrina del Doctor Eximio, vamos a exponer brevemente las derivaciones de su doctrina sobre la abstracción.

Podríamos decir que toda la filosofía del conocimiento se concreta en esta pregunta; ¿qué es, qué vale la abstracción? Pues la abstracción se nos presenta como la condición necesaria de todo ejercicio efectivo del conocimiento. El lenguaje humano es un juego sistematizado de abstracciones.

Si retrocedemos en la historia de la filosofía, vemos que Platón no conoció la abstracción. En su gnoseología era una noción perfectamente inútil, pues existiendo ya un mundo de ideas no podía existir el problema de donde sacarlas. Más exactamente, el problema de Platón era inverso o sea un problema de *inclusión,* de encerrar las ideas en el soporte sensible. Sin la fe realista de Platón y sin una abstracción estrictamente gnoseológica, la tesis del filósofo griego había de degenerar en el nominalismo, y con esa modalidad perduró desde Occam.

El gran hallazgo gnoseológico de Aristóteles es precisamente el concepto de abstracción, aun reconociendo ciertas imprecisiones iniciales, debidas a la fuerte dosis platónica del Estagirita.

Sin detenernos ahora en describir el desarrollo histórico de la abstracción, indiquemos solamente que hasta Suárez, las diversas corrientes prê-escolásticas, oscilaban desde una concepción netamente psicológica de la abstracción, hasta una noción francamente nominalista. El tomismo se mantuvo en una posición claramente metafísica, al considerar la abstracción como una *transformación* de lo sensible e inteligible, o como una liberación de la forma, de su materia.

Occam en particular, al plantear los dos principios cardinales de su gnoseología: *todo lo real es singular* (crítica de los universales), y *todo lo real es absoluto* (concepto nominalista de la relación); se condenaba a un concepto de abstracción sin ningún valor gnoseológico, reduciéndola a una función de administración puramente interna. Occam careció de la sagacidad metafísica necesaria para abordar con garantía la doctrina aristotélica de la abstracción. Esta mentalidad nominalista en su nervio fundamental, pasó íntegra a la filosofía moderna. Kant terminó por eliminar de su filosofía criticista el concepto de abstracción, apoyándose exclusivamente en un insuficiente intuicionismo. El problema para Kant, no era, lo mismo que para Platón, abstraer sino incluir; pues admitiendo plenamente los conceptos universales, y hallando su origen en el apriorismo de la máquina mental, no le quedaba otro camino que incluir, es decir, hacer la síntesis judicial, en la que se unieran la intuición sensible y el universal apriorístico.

Suárez se acercaba al problema, con sólidas garantías tanto metafísicas como gnoseológicas. La razón es obvia, pues el concepto de abstracción es un concepto esencialmente dependiente tanto del principio metafísico de individuación, como de la concepción psicológico-gnoseológica del conocimiento.

Suárez como otras tantas veces, se situaba de nuevo entre dos corrientes de ideas. Mientras Occam negaba una verdadera abstracción, y reducía la universalidad al mero uso que el espíritu hace de los signos de las cosas; el tomismo identificaba la abstracción con la universalidad. Toda forma en cuanto tal era para el Angélico, universal.[46] El problema de la abstracción se reducía simplemente a sorprender ese valor universal en la realidad concreta. La abstracción es una función liberadora, un volver por los derechos lógicos de la forma, un poder hacer volver a la forma desde el mundo de lo irracional en que se halla sumergida, al mundo luminoso de las ideas. Tal abstracción dada su modalidad ontológica, más bien debería llamarse extracción. El universal por ella formado, presenta el inconveniente de no haber sido formado por vía rigurosamente gnoseológica.

A. Función del entendimiento agente.

Recordemos que para el Eximio el principio de individuación no es la materia. Todo individuo lo es por sí mismo, y todo lo que existe es individuo por exigencia intrínseca de su misma realidad. Ante esta realidad ¿cómo se comportan las potencias cognoscitivas?

Entrando directamente en la cuestión que nos ocupa, Suárez admitiendo la absoluta necesidad del entendimiento agente,[47] rechaza la interpretación que de sus funciones sostiene el tomismo.

El entendimiento agente sencillamente no universaliza. El entendimiento agente no abstrae nunca en la producción de la especie impresa, de la representación del *individuo* presentado por el fantasma, por más material que este sea. Potencia espiritual activa, el entendimiento agente produce exclusivamente en el entendimiento posible, las especies inteligibles, de las que este carece. Esta potencia considerada en su concepto precisivo, no es cognoscitiva, y por lo tanto no productiva de ningún acto intelectual, sino únicamente de las especies inteligibles, principios próximos de tales actos. ¿Cómo produce el entendimiento agente tales especies? Suárez reconoce la multiplicidad de opiniones sobre este punto. Su posición puede fijarse en estos puntos:[48]

46. De Verit. q. 2, a. 6; q. 10, a. 1.
47. De Ani. IV, 2, 4.
48. De Ani. IV, 2, 4-10, donde expone el Eximio la diversidad de opiniones, y sus dificultades en admitirlas.

1. el entendimiento agente exige una determinación del fantasma para la producción de la especie; [49]

2. la determinación por parte del fantasma, no se opera por ningún influjo del mismo fantasma, sino por una manifestación ejemplar que el fantasma ofrece al entendimiento agente; [50]

3. fuera de esta producción de las especies, el entendimiento agente no posee ninguna otra actividad. [51]

En la doctrina general de la Escolástica, se le señalan al entendimiento agente tres funciones fundamentales, a saber, *iluminar el fantasma, hacer inteligible el objeto* y *abstraer del fantasma la especie*. Suárez en consonancia con la línea tersa de su gnoseología, explica así el contenido de estas funciones fundamentales.

La iluminación del fantasma la entiende el Eximio en una dirección contraria de la del tomismo. No existe semejante proyección luminosa del entendimiento agente sobre el fantasma. Tal iluminación es para Suárez simple y llanamente la producción de la especie. El término «illuminatio» es peligroso; pero de usarlo, habrá que referirlo no al fantasma, sino al entendimiento posible, y entonces significa la aparición de la especie ante el entendimiento. [52]

Consecuencia de eso, es la explicación de la segunda función del entendimiento agente o sea, *hacer inteligible el objeto*. Esta inteligibilidad se explica en el tomismo por la iluminación: el rayo de luz gnoseológica que desde el entendimiento agente cae sobre el fantasma, eleva a éste para que pueda influir en el entendimiento posible. Suárez simplifica ventajosamente la cuestión, pues la inteligibilidad se obtiene sólo por la producción de la especie, y así se garantiza mejor el objetivismo cognoscitivo. [53]

Sobre la *abstracción de la especie*, Suárez nos advierte que sería pueril imaginar una especie espiritual encerrada en el fantasma y liberada de él por el entendimiento agente. La abstracción del entendimiento agente es idéntica a una *producción de la especie* mediante la virtud intrínseca del entendimiento agente, especie que representa de un modo espiritual el objeto representado en el fantasma. [54]

49. «Intellectus agens nunquam efficit speciem nisi a phantasiae cognitione determinetur...» (De Ani. IV, 2 11).
50. «Praedicta determinatio non fit per influxum aliquem ipsius phantasmatis, sed materiam et quasi exemplar intellectui agenti praebendo ex vi unionis quam habent in eadem anima... (ibid. n. 12).
51. «Intellectus agens ut sic, nullam aliam actionem habet quam speciei intelligibilis efformationem...» (ibid. n. 14).
52. De Ani. IV, 8, 9; íd. IV, 2, 15.
53. De Ani. IV, 2, 16-17.
54. «Intellectum ergo abstrahere speciem, nihil est aliud quam virtute sua efficere speciem spiritualem repraesentantem eamdem naturam quam phantasma repraesentat...» (De Ani. IV, 2 18).

Por lo tanto, el entendimiento agente, potencia espiritual no cognoscitiva, y exclusivamente activa, tiene como misión única la producción de la especie llámese esta producción como se quiera.

B. Concepto de abstracción.

a) *Abstracción espiritualizadora.*

El concepto de abstracción en la gnoseología suareciana, es una sencilla consecuencia de sus premisas tanto metafísicas, como estrictamente gnoseológicas. Tanto unas como otras, tenían que obligar al Eximio a elaborar más minuciosamente el concepto fundamental de la abstracción.

En un sentido propio, aunque en una línea de máxima generalidad, la abstracción es igual a *desmaterialización,* y no precisamente a *desindividualización.* En este sentido la abstracción es una función característica del entendimiento, pues el entendimiento es para Suárez una potencia espiritual que puede *abstraer,* es decir, prescindir de las condiciones de la materia, y que, por lo tanto, no puede menos de *espiritualizar.*[55]

Así, pues, en el primer contacto cognoscitivo de la potencia con el objeto se da una abstracción, que no es otra cosa que la acomodación ontológica en la línea de lo espiritual del objeto, mediante la especie y el entendimiento. En este primer contacto, el entendimiento no pierde de vista el objeto, que queda patente en su singularidad concretísima. Es evidente por lo anteriormente expuesto, que esta primera función abstractiva es obra exclusivamente del entendimiento agente.

Con esto nos hallamos con un criterio para juzgar del grado mayor o menor de una abstracción, porque siendo equivalentes *desmaterialización* y *abstracción,* se da también esta proporción: a mayor desmaterialización corresponde mayor abstracción, y un grado menor de abstracción señala una mayor proximidad a la materia. De hecho se vale el Eximio de este criterio para establecer una jerarquía entre la filosofía (física), la matemática y la metafísica; ésta por abstraer absolutamente de toda materia, tanto sensible como inteligible, señala el punto máximo de la abstracción de toda materia, y por lo tanto de la especulación humana.[56]

Mas Suárez al depurar el aristotelismo de las adherencias platónicas, se declara en contra de la absoluta pasividad del entendimiento posible, y construye su gnoseología sobre este principio: *a dos entendimientos corresponden dos abstracciones.*

55. De Ani. IV, 3, 10.

56. DM. I, 2, 13. Adviértase que la equivalencia *abstracción=desmaterialización,* también es admitida por el tomismo; más recuérdese que el principio de individuación no es el mismo para el Eximio y para el tomismo; y por consiguiente al no identificar la individualización con la materialización, no concluye que la desmaterialización suponga la *universalización.*

Por lo anteriormente expuesto sobre el radio de acción concedido por el Eximio al entendimiento agente, se ve que éste se limitaba a la simple producción de la especie espiritual, mas *individua*. «Se admite comúnmente, dice Suárez, que el entendimiento agente puede abstraer de la especie la naturaleza universal en ella representada. Por lo dicho aparece evidente que tal abstracción no es obra del entendimiento agente». Suárez, por lo tanto, hará el concepto universal obra del entendimiento posible, porque a él sólo corresponde la función *universalizadora*.

El valor de esta abstracción es distinto del valor de la abstracción de la especie por el entendimiento agente. Exactamente hablando, ahora tenemos una verdadera abstracción, mientras que en la primera sólo podíamos hablar de una función analógicamente abstractiva. El equivalente, pues, de esta segunda abstracción es la *universalidad* de la idea; de manera que mientras la primera equivalía a una desmaterialización dejando intacta la singularidad, esta segunda abstracción *prescindiendo de la singularidad,* universaliza la nota espiritual aprehendida en la primera.

b) *Abstracción universalizadora.*

Mas, qué sea en sí misma esta abstracción, el Eximio no nos lo dice en una fórmula concisa y definitoria.

La abstracción como función gnoseológica es para Suárez, idéntica a una *precisión,* o sea idéntica a un *corte mental* que damos en la realidad, y por el que nos quedamos mentalmente con la parte seccionada.[57] Este concepto elemental y simple se resiste a una definición y el Eximio recurre a la explicación.

La precisión o abstracción formal, es una función, dice Suárez, que no exige una real distinción o división en la realidad, pues aun sobre un ser simplicísimo puede ejercerse esta función precisiva de nuestra mente. De esta manera el entendimiento, al considerar un objeto cualquiera, no está obligado a considerar todo cuanto hay en él de realidad, sino que puede atenerse a un aspecto del mismo, por ejemplo la razón de conveniencia o semejanza de varios seres entre sí.[58]

Hay, por lo tanto, según el Eximio, dos abstracciones, distintas entre sí, aunque complementarias la una de la otra: una, la abstracción formal *precisiva,* otra la *universal* o comparativa. La primera encierra un valor absoluto y señala el punto máximo de una pura precisión mental, por la cual se sorprende cognoscitivamente la naturaleza, sin ningún género de comparación o relación lógica, no sólo del concepto superior con los sin-

57. DM. II, 2, nn. 2, 6, 10-14; VI 6, 9; etc...
58. DM. II, 2, 16.

gulares correspondientes, mas ni aun de los singulares entre sí. ¿Es esta abstracción universalizadora? Suárez reconociendo que algunos niegan a esta abstracción un valor universal, admite en ella un verdadero valor universal absoluto, porque como veremos, el concepto «universal» en cuanto tal, es en sí mismo un concepto absoluto, o sea consistente en un absoluto modo de ser, que incluye la *indiferencia* y, por lo tanto, la aptitud de multiplicarse en los individuos.

Pero existe otra abstracción, la *universal* o comparativa, que suponiendo indudablemente la formal, es esencialmente *relativa,* o sea suponiendo la comparación previa de los singulares entre sí; mediante esa comparación el entendimiento aprehende el elemento de común coincidencia de los diversos singulares, cada uno de los cuales fué previamente conocido en su esencia abstracta por la abstracción precisiva.

Por lo tanto, la abstracción comparativa, no añade a la precisiva sino un elemento de pura relación o conveniencia, entre varios singulares y la naturaleza abstracta absoluta. Esta relación, no en cuanto relaciona a los diversos singulares entre sí, como semejantes en una misma naturaleza; sino en cuanto considera el predicado, por ejemplo «hombre», en relación con los diversos singulares, como algo común a algo particular; constituye según el Eximio la esencia del concepto universal, que incluye o encierra en sí a los inferiores. [60]

Es extraña la brevedad con que el Eximio, tan extenso en el desarrollo total de las cuestiones, trata la parte nocional y definitoria de la abstracción. Cree que con lo dicho queda claro su pensamiento. Por eso no son de extrañar estas concisas palabras con que cierra su exposición: «Praeter has vero abstractiones, nulla alia in intellectu reperitur» (*De anima,* IV, 3, 20).

c) *Gnoseología de la abstracción.*

Y ahora cabe preguntar: ¿qué valor tiene la abstracción suareciana? Indiquemos algunas consideraciones generales, pues el verdadero valor de la abstracción sólo puede verse plenamente en su eficacia en orden a

59. De Ani. IV, 3, 20; DM. VI, 6, 11; De Aug. II, 8, 8.

60. «Secundo abstrahi potest natura communis per comparationem singularium seu inferiorum inter se, ut quando conferendo Petrum cum Paulo cognosco eos esse inter se similes in natura humana. Quae comparatio supponit priorem (formalem) praecisionem, nam supponit conceptum talis naturae, ut praescinditur a singulis individuis. Unde per hanc comparationem solum additur cognitio convenientiae et similitudinis plurium inferiorum in tali abstracta ac praecisa natura... Postquam enim intellectus apprehendit Petrum et Paulum esse similes in esse hominis, rursus considerat hoc praedicatum *homo* habere se ad Petrum et Paulum ut quid commune ad particularia; et in hac comparatione videtur consummari ratio universalis...» (DM. VI, 6, 12; De Ani. IV, 3, 20).

la formación del concepto universal, aspecto que ya rebasa los límites del presente artículo.

Para el Eximio como para todos los escolásticos, la abstracción es una función cognoscitiva que se opera *fuera de la imagen,* y por esa abstracción se forma la idea con sus caracteres de inmaterialidad, universalidad y necesidad. Pero para Suárez, el objeto representado en el fantasma es *inteligible*: por consiguiente la abstracción suareciana ni se opera sobre el fantasma, ni es operación del entendimiento agente, ni es tampoco necesaria por razón de la inteligibilidad del objeto.

Ahora bien, desde el punto de vista gnoseológico, en la doctrina del Eximio puede presentarse una dificultad, que podemos formular así: ¿cómo una especie que no participa de la materialidad del fantasma, puede ser imagen perfecta del mismo? Es indudable que la dificultad sólo tiene fuerza en la posición del Eximio, y encierra en su ámbito la tesis fundamental de la gnoseología suareciana, la tesis del conocimiento intelectual directo del singular material.

Un pasaje hallamos en la Disp. VI de la Metafísica que responde directamente a la dificultad propuesta. Suárez insiste en el valor representativo del conocimiento, distinto de la realidad material del fantasma: en las condiciones materiales del fantasma se representa un objeto. Este valor representativo o gnoseológico, es el que verdaderamente nos interesa, para apreciar la justeza cognoscitiva del conocimiento. Ahora bien, el valor gnoseológico de la imagen ni es idéntico, ni depende en cuanto tal de las condiciones de materialidad de la imagen. Gnoseológicamente, por lo tanto, importa que la operación cognoscitiva para salvar su objetividad y verdad, no viole ni cambie ese valor cognoscitivo aunque prescinda de las condiciones de materialidad. Si esto realmente ocurre así, la dificultad antes expuesta, cede terreno, pues la semejanza gnoseológica entre la especie y el objeto se da perfecta; aunque por razones de materialidad en sí mismas extragnoseológicas, no exista una coincidencia que por otra parte ninguna falta hace en gnoseología. En términos escolásticos diríamos que se da la semejanza necesaria in *repraesentando,* y no se da una semejanza innecesaria in *essendo.*[61] Creemos, por lo tanto, que en la doctrina del Eximio se salva, y de una manera más segura, el valor

61. «Quod fit ut... intellectus agens non abstrahat universale a singularibus, solumque dicatur abstrahere speciem intelligibilem a phantasmate, quia separat illam a conditionibus materiae quantum ad esse reale illius, non vero quantum ad objectum quod repraesentat. producit enim speciem spiritualem et immaterialem in entitate sua, repraesentantem eamdem numero rem individuam, quam repraesentat phantasma» (DM. VI, 6, 3). El eminente filósofo suareciano, P. Luis de Lossada. insiste con su penetración y profundidad características, en la misma solución interpretando con toda justeza la mente del Eximio: «Intellectus agentis officium est abstrahere speciem a materialitate phantasmatis in essendo, non in repraesentando; id est ut producat speciem entitative spiritualem, quae idem objectum phantasmatis repraesentet. Quare

gnoseológico fundamental, y eso en el primer contacto de la potencia con el objeto.

Y entendemos el «valor fundamental gnoseológico» en un sentido rígido y preciso, o sea no solamente se salva la semejanza cognoscitiva entre el acto y el objeto; sino que este objeto se presenta a la potencia tal y como es; porque la función primordial cognoscitiva del entendimiento agente, no se reduce sino a una habilitación del objeto, para que gnoseológicamente pueda pasar a las zonas de lo intencional.

Toda la teoría del Eximio se basa en el máximo respeto a la realidad tal y como se nos presenta; y el objeto, que en su realidad ontológica es rígidamente insobornable e independiente y superior a todas las arbitrariedades de una teoría, sólo así puede relacionarse con las potencias cognoscitivas como *mensura ad mensuratum*. Sostener otra manera de pensar, sería invertir esta relación fundamental, señalada por el Angélico.

* * *

Hemos procurado resumir lo más claramente posible, dentro de una brevedad obligada, la mente del Doctor Eximio sobre el difícil problema del conocimiento.

No podemos acercarnos a su inmensa obra, como no podemos acercarnos a la obra de ningún gran escolástico, con una preocupación *criticista*. El vigor mental de aquellos genios los alejaba infinitamente de las nimiedades escépticas y metodológicas del moderno criticismo. Se acercaban a la duda, con fuerzas para vencerla y dominarla, como de hecho lo hicieron. Suárez, como todas las figuras señeras de la escolástica, fué antes que nada un metafísico y de ninguna manera un «criticista» del conocimiento; éste por fuerza ha de ser nominalista en algún grado, mientras que aquél anclará inconmoviblemente en la realidad. El que en otras soluciones de la Escolástica, es decir, en las diversas maneras de enfocar el problema metafísico del conocimiento, se tropiece con dificultades, es otro problema, practicamente secundario, comparado con la directriz general y la base fundamental de la metafísica del conocimiento, sostenida por la Escolástica.

intellectus abstrahit subjetive a conditionibus individuantibus et ab hic et nunc, quia entitatem habet spiritualem, non tamen ab his circunstantiis abstrahit objective, cum eas in objecto repraesentet modo quidem objective materiali, sed inmateriali subjective...» (Curs. Phil. D. VII, c. 1).

EL P. FRANCISCO SUAREZ EN COIMBRA

por el

R. P. EUGENIO FERNANDEZ ALMUZARA, S. I.

Antiguo Colegio de la Compañía de Jesús en Salamanca donde vivió el P. Suárez. Hoy, Colegio Mayor del B. Avila.—Entrada principal y fachada de Levante.

Galería del «cuarto» o pabellón construído en tiempo del P. Suárez (1593-1595) y en parte, con el dinero producido por sus libros (Scorraille, I, 316).—A la izquierda, los arranques para la continuación del edificio, suspendido cuando la munificencia de los Reyes D. Felipe III y D.ª Margarita de Austria ofrecieron el nuevo Real Colegio.

Vista del Real Colegio tomada desde el antiguo. A la derecha, la Catedral; y delante de ella, la Universidad

Real Colegio de la Compañía de Jesús en Salamanca.
Fachada de la iglesia y del Colegio.

A los lados, las partes más viejas del antiguo Colegio donde vivió el P. Suárez y, como él, entre otros, los PP. Martín Gutiérrez, Baltasar Alvarez, Francisco de Ribera y Luis de la Puente.—Estando en este viejo Colegio publicó Suárez la 2.ª edición *De Incarnatione* (1595), *De Sacramentis in genere, de Bapt., de Confirm., de Eucharistia* (1595) y su *Metafísica* (1596-97).—En el centro, el altar de la Capilla, de columnas monolíticas. Abrióse el día de Santa Lucía, virgen y mártir (13 Dic. 1595) y su titular era San Lucas Evangelista.—En ella dijo el P. Suárez muchas Misas.

Exaltación a la cátedra de Prima

En la biografía del P. Francisco Suárez, escrupulosamente escudriñada y dilucidada en nuestros días por el jesuíta francés Raúl de Scorraille, es todavía asunto de discusión cómo nació la idea de incorporar al teólogo granadino a la universidad de Coímbra.

El nombre del Doctor Eximio no era desconocido en las aulas del Mondego. Gravísimos personajes, licenciados y doctores, que habían escuchado sus lecciones en Roma, Alcalá y Salamanca, lo pronunciaban con respeto y admiración bajo los muros torreados de la Catedral, en el claustro afiligranado del Monasterio de Santa Cruz y junto a la puerta de Almedina cuando se reunían para tomar solaz, ora comentando la entrada en el estuario del Tajo de las últimas galeras de la India, ora glosando las últimas noticias políticas y literarias traídas por la posta. Sus libros *De Incarnatione Verbi, De Mysteriis Vitae Christi* y *De Sacramentis in genere* con los tratados particulares sobre el *Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía* corrían ya en manos de profesores y escolares, y eran citados en las aulas con público y general elogio.

Algunos alumnos recién venidos de Salamanca, cuya Universidad mantenía estrecha relación con la de Coímbra, hablaban, además, de la inminente salida al público de sus *Disputationes Metaphysicae* que los hermanos Juan y Andrés Renaut estampaban por aquellos días en la ciudad del Tormes. A decir de ellos, en sus páginas se expresaba el genio de Aristóteles con nuevo y cristiano lenguaje, proponiendo y resolviendo, por estilo amplísimo y originalísimo, los más arduos problemas de la Teología natural, de las nociones abstractas y generales, de la substancia de las cosas y de lo que está más allá de nuestros sentidos.

No era esto, sin embargo, suficiente para que entre los maestros conimbricenses germinase y prosperase el ambicioso proyecto de ganar para la Universidad la persona de Suárez. Por más que, en aquella época, buscasen afanosamente las universidades por todo el ámbito de Europa, sin consideración de fronteras, personas de ciencia y de renombre, no podemos suponer que los claustrales de Coímbra pusieran los ojos en Suárez, sin haber precedido extraña sugerencia. De lo contrario, nunca se expli-

caría la brava contradicción que, apenas incorporado a la Universidad, se levantó contra él, y en la que, si el titular de la cátedra de Santo Tomás, Fray Egidio da Presentação, actuó de protagonista, no le faltó la obligada comparsa de amigos y resentidos.

Sobre el referido Fray Egidio, de la Orden de los ermitaños de San Agustín, formaban parte, a la sazón, del Claustro universitario en la Facultad de Teología, el dominico Fray Luis de Sotomayor que regía la cátedra de Escritura; el carmelita Fray Manuel Tavares, glosador de Scoto; el cisterciense Fray Francisco Carreiro, expositor de Durando; el benedictino Fray Gregorio das Chagas, catedrático de Escritura y el Bachiller Constantino Barradas, intérprete de Gabriel y Santo Tomás.[1] Y no faltaban, entre ellos, quienes aspiraban a la *cátedra de Prima,* vacante por jubilación de su titular Fray Antonio de Santo Domingo.

Era el primero el propio Fray Egidio, cuyas dotes de talento y competencia se ilustraban con la aureola de haber sido vicerrector. El dominico Sotomayor pretendía que se entronizara en ella alguno de su familia religiosa, que, desde hacía treinta y cinco años, la venía ocupando con universal aceptación y aplauso. Pero esto mismo se antojaba al resto del Claustro más que suficiente motivo para cambiar la provisión, a fin de que la cátedra no se vinculase, de hecho, a los dominicos, por muchos y grandes que fueran sus méritos y servicios.

Por su parte, el rector, don Antonio de Mendoza, era de opinión que la cátedra se proveyese en un español, por parecerle, tal vez, que con ello se ganaría para la Universidad el agrado y favor de Felipe II. La protección de los últimos monarcas portugueses la habían levantado, en pocos años, a la cumbre de la grandeza. Y ¿no era de recelar que declinase rápidamente, puesta en competencia con las de la Península, si ahora le faltaba tan prepotente apoyo? Tal vez el sagaz rector pretendía evitar, además, por este camino, que se impusieran a la Universidad los nuevos Estatutos que se estudiaban y redactaban en Madrid y que no se miraban con buenos ojos. Como quiera que sea, tampoco parece que pensara determinadamente, en un principio, en la persona de Suárez.

El autor de la idea

La gloria de la iniciativa, a este respecto, corresponde, sin duda, al jesuíta Francisco de Gouvea, provincial de Portugal. El fué, con evidencia, quien insinuó al rector que, entre los jesuítas españoles, se podía buscar el catedrático de Prima y que la Compañía lo cedería generosamente,

1. Scorraille, Raúl de S. I. *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús, según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos.*—Traducción del P. Pablo Hernández, S. I.—E. Subirana, Barcelona, 1917.—Vol. II, 17, nota (1).

si en ello se venía. Así se desprende de una carta suya al P. Aquaviva despachada en Coímbra el 17 de noviembre de 1596:

«Aún esta Universidad de Coímbra no está proveída de leyentes de Teología. Hablando al rector della, le dije, *quasi aliud agendo,* que, si Su Majestad se quisiera servir de la España, el camino era enviar a V. P. le diese uno o dos leyentes, que se los daría acomodados, y aun le quedara lugar para los rejectar si no quisiese los designados, por el deseo que V. P. y todos teníamos de le dar gusto. Agradóle mucho esto, y presto lo escribirá a Madrid»... [2]

La carta ofrece, con todo, una no leve dificultad. Y es que, para la fecha, hacía ya seis meses que Felipe II, a ruegos de la universidad, había solicitado la ida a Coimbra de Suárez. ¿Cómo, pues, se entiende que Gouvea transmita, ahora, como una novedad, la sugerencia de pensar en un jesuíta español? De ello inferimos, que Gouvea había tomado mucho antes, por su cuenta y riesgo, la iniciativa de la propuesta; y que, sólo cuando vió que ni en Roma ni en Madrid hallaba desfavorable acogida, se decidió a comunicarla a los Superiores, bien que de manera harto general y vergonzante. Cuando Gouvea dice que el rector se disponía a escribir a Madrid solicitando un jesuíta, las cartas eran ya idas y venidas con favorable resultado. Y como desde el principio se pide en ellas concretamente la persona de Suárez, tenemos que concluir que el mismo que insinuó la idea del jesuíta español para la cátedra de Prima, fué quien pronunció su nombre, aunque en tono confidencial y reservado.

Del simple relato de los hechos salta a la vista que el P. Gouvea procedió en el negocio por propio impulso y como persona particular, y no como representante de la Compañía, que ni patrocinó la idea, ni siquiera se hizo de ella solidaria. La Compañía nunca aspiró al dominio despótico y absoluto de la Universidad conimbricense, como tal vez se afirma.

Iniciadas ya las gestiones para la ida de Suárez, los jesuítas españoles no sólo no las apoyaron, sino que se esforzaron por contrarrestarlas. Y cuando se persuadieron de que no podían conseguirlo, pusieron todo su ahínco en que el elegido fuera Luis de Molina, quizá con el piadoso intento de sacar su nombre del entredicho en que la conmoción producida por su famosísimo libro *De Concordia* le tenía puesto.

Por lo que al P. General atañe, él mismo nos dice en carta al P. Provincial de Castilla que estimaba justísimas las razones que Suárez oponía; y que únicamente consentía en el traslado, por no desairar las reiteradas peticiones del rey. Y en otra dirigida al propio Suárez se conduele de su disgusto, lamentando que hubiese intervenido en el asunto *persona de la Compañía,* cuando él no había tenido arte ni parte. [3]

2. Id. vol. I, 322.
3. Id. vol. I, 326, nota (2).

Nuestro teólogo recusaba, en efecto, la exaltación a la cátedra conimbricense, porque se hallaba encariñado con la del colegio de Salamanca, desde la que podía vigilar de cerca la impresión de sus libros, y porque no quería herir, ni siquiera de lejos, la susceptibilidad de los que con diversos títulos aspiraban a poseerla.

Y como todas sus alegaciones y excusas, presentadas por medio del P. García de Alarcón, resultaran estériles, él mismo se traslada a Toledo para defenderlas ante el monarca. Hizo entonces hincapié en la flaqueza de su salud. Y acertó a expresarse con tan natural y persuasiva elocuencia, que el rey se dió por convencido. Mas cuando parecía que todo estaba terminado, he aquí que, cediendo a nuevas y urgentes instancias de la Universidad, Felipe II vuelve sobre su acuerdo y renueva la petición el 16 de febrero de 1597. Y entonces ya no la dejó de la mano. Y poniendo en ella el tesón, la fortaleza y el imperio que acostumbraba a poner en los negocios graves, no cejó hasta alcanzarla.

Entrada en Coímbra

El Rey no concedía ni plazo ni demora. Y Suárez tuvo que caminar a marchas forzadas hasta Coimbra, adonde llegó el primero de mayo, cuando la primavera desplegaba el alegre y rico tesoro de sus flores y de sus frondas para mitigación y consuelo de las penas, melancolías, nostalgias, *saudades* y añoranzas de los sentimentales personajes con que a la égloga clásica portuguesa placía poblar el ameno valle del Mondego.

La ciudad se asomaba en lo alto de la colina, ceñida de vergeles, como si se hubiera vestido de fiesta para recibirle. Y los muros torreados y almenados y el blanco caserío bañado de sol debieron evocar en su fantasía la imagen del barrio granadino del Albaycín, dándole la impresión de que entraba en una segunda patria.

Es evidente que, en todo este negocio, jugó principalísimo y decisivo papel el rector don Antonio de Mendoza, que hizo suya la idea y no paró hasta convertirla en realidad, secundado por su antecesor don Fernando Martínez Mascareñas, obispo de los Algarbes. Y hay que confesar que en ello se reveló como diplomático perfecto y habilísimo negociador, pues vino a resolver felizmente una serie de problemas planteados dentro del claustro, donde andaban muy repartidos los pareceres y las ambiciones, y donde toda solución que no fuese neutral, como la adoptada, podía acarrear graves trastornos. Felipe II mostró, también, finísimo tacto y consumada discreción, sirviendo y complaciendo al órgano rector del pensamiento del vecino reino recién incorporado.

El recibimiento que hizo a Suárez la Universidad no pecó de cariñoso y efusivo. En el gremio y claustro de profesores, muchos se mostraron fríos. Y no faltaron recelosos y aun hostiles. Pero la nobleza de alma, la magna-

nimidad y modestia y hasta el gracejo andaluz del catedrático de Prima no tardaron en conquistar y atraer la simpatía de los mismos adversarios. El no venía a conculcar los derechos de nadie; y era el primero en lamentar, con elegancia propia de gran señor, que alguien pudiera considerarse postergado, o mortificado y herido en su amor propio. Reconocía que en Portugal y en la propia Universidad de Coímbra había varones eminentísimos en ciencia e ingenio, capaces de ejercitar el magisterio con patente superioridad desde la cátedra de Prima. Y nunca comprendería que se hubiese recurrido a él, sacándole de Salamanca, como no fuese para demostrar aquella alta hermandad que debe reinar en la república de las letras y de las ciencias. Así lo declaró públicamente en la solemnísima ocasión de recibirse de Doctor el día 4 de junio de 1597 en la iglesia de la Universidad de Evora.[4]

No hemos de insistir sobre la contradicción con que tropezó en un principio en Coimbra; pues, aunque violenta, fué breve, y terminó dichosamente como la lucha de Jacob con el ángel de sus sueños.

Suárez ganó muy pronto, como es dicho, la simpatía de Coímbra y de Portugal. Y Portugal y Coímbra ganaron muy pronto, a su vez, la de Suárez. Y de tal manera se amaron y compenetraron, que el teólogo granadino vino a ser la más alta encarnación y representación de la Universidad del Mondego.

Con el título de Maestro y Doctor de Coímbra le conoce todavía la Historia, que ha visto siempre en él la más elevada cumbre del pensamiento de la Península y uno de los pocos eslabones esenciales en la cadena del pensamiento universal, cuyo espíritu no se ha extinguido todavía.

En la corriente de la tradición española

Por lo demás, Francisco Suárez venía a continuar, en la Universidad de Coímbra, una gloriosísima tradición española consolidando e incrementando, por estilo definitivo y genial, las innovaciones introducidas en el campo de la teología por Alfonso del Prado y Martín Ledesma y elevando esta Facultad a la cumbre de la gloria, al modo que el Doctor Navarro había levantado la de Cánones; Alfonso Rodríguez de Guevara, granadino como él, la de Medicina; la cátedra de Escritura el también granadino Pablo de Palacios y Salazar; Pedro Juan de Monzón la Facultad de Filosofía, y el afluente y elegantísimo Pedro Juan Perpiñá los estudios de Humanidades.

La Universidad entendió que Suárez eclipsaba y aventajaba a todos con la superioridad del genio sobre el talento, y no dudó en atender a sus

4. Id. vol. II, 20.

necesidades con largueza y generosidad de Mecenas, enriqueciendo su biblioteca, pagando a sus amanuenses y adelantando dinero para la publicación de sus libros. Hasta sus pinares de Lourizal estaban al servicio del Maestro; y de ellos se fabricaban los estantes para su librería y las cajas para la distribución de sus obras impresas por el mundo. [5]

Lusismo de Suárez

Suárez agradeció a la Universidad, del mejor modo que podía agradecer, estas atenciones, empleándose en servirla por espacio de diez y nueve años; trabajando por su gloria y encumbramiento y haciéndose, en afecto, portugués y conimbricense. Merced a ello, podemos hablar del lusismo de Suárez, como se habla, verbigracia, del de Tirso de Molina y del P. Granada.

En sus cartas son frecuentes los elogios a Portugal y a las cosas portuguesas. Su fina sensibilidad de andaluz percibe y aprecia el sosiego y la apacible frescura y soledad de los campos de entre Duero y Miño; las verdes tierras pastorales del Mondego cubiertas de pinos, vides y olivares; y los cielos anchos, profundos y radiosos de Lisboa donde giran, limpias, doradas y centelleantes, las constelaciones. Los asilos agrestes de Canal, Monte-Olivete y San Fins, donde le placía descansar vacando a la filosófica meditación, dejan en su correspondencia un aroma sutil de flores campesinas y un son errabundo de flautas y canciones populares.

Suárez alaba la ya proverbial cortesía y hospitalidad de los portugueses y agradece con encarecimiento, a sus muchos y entrañables amigos, la devoción que ponían en servirle y agasajarle, ora proporcionándole cómodos medios de transporte, cuando iba de camino, ora disponiéndole confortable alojamiento fuera de los mesones públicos, donde toda incomodidad tiene su asiento. El lusismo de Suárez transciende a su mismo lenguaje, en el que a menudo se filtran palabras y expresiones portuguesas, y así le oímos decir *maguado,* por apesadumbrado; *devaza,* por pesquisa; *cadea,* por cárcel; *reaes,* por reales. [6]

Ni era en él este sentimiento meramente externo y aparente, sino que tenía hondísimas raíces, confundiéndose con los mismos fundamentos de su ciencia. El P. Enrique Enríquez, portugués, natural de Oporto, había sido su maestro de Teología en el colegio de Salamanca. Y ¿quién ignora el profundo influjo que en la mente de Suárez ejerció, a través de sus libros, el también jesuíta portugués Pedro de Fonseca? A él fué deudor de la teoría de la *ciencia media* puesta como base de su doctrina, en la celebérrima *Cuestión de Auxiliis,* impropiamente denominada *Con-*

5. Id. vol. II, 152.
6. Id. vol. II, 151; 217; 300.

gruismo puro. Y de él aprendió, en sus *Ocho Libros de Dialéctica* y en el *Comentario a la Metafísica* de Aristóteles, aquel discreto y comprensivo eclecticismo que sabe hermanar a Scoto con Santo Tomás.

Vida en Coimbra

Suárez es un hombre dinámico cuya capacidad de trabajo nos pasma y maravilla. Se levanta, todavía con estrellas, a las cuatro de la mañana; reza las Horas canónicas y hace oración mental. A las seis y media en verano, y en invierno a las siete y media, le vemos salir de casa con los cartapacios debajo del brazo y subir la estrecha y empinada calle que conduce a la Universidad. Es de mediana estatura y enjuto de carnes; de noble y alargado rostro. Bajo su frente ancha, fulgen unos ojos grandes y rasgados, sumidos siempre en la contemplación de cosas lejanas. Camina con cierto aire meditativo y abstraído, propio de quien vive intensa vida interior. Por eso no nos extraña que apenas tenga una mirada para el jardín de mirtos y laureles que hay delante de la Universidad y, menos aún, para el soberbio panorama que se divisa allá en el fondo, por donde discurre el Mondego hacia el mar de los grandes destinos peninsulares.[7]

Suárez penetra en el aula, sube al breve púlpito, abre los cartapacios y comienza a explicar. Habla con independencia de todo escrito. Su palabra, envuelta en una voz fina y timbrada, va cayendo lentamente moviendo las plumas de los alumnos sobre el papel. Dentro del latín corriente de la Escuela, brota con corrección y fluidez. Y es siempre clara y precisa. Y unas veces se dilata abundante y serena, como corriente de manso río; y otras se precipita rápida en la irisada catarata del silogismo. Y tiene siempre armoniosa y adecuada proporción. Y ni es tan analítica y prolija que se pierda la vista panorámica del problema, ni tan sintética que no deje ver toda su amplitud y profundidad. Hay, también, un difícil equilibrio en su exposición. Y ni peca de fría, engendrando desinterés, ni de apasionada, de suerte que se movilice el sentimiento y tome parte en el combate por la verdad con daño y detrimento de la inteligencia. En los bancos duros e incómodos de los alumnos, no es raro que tomen asiento, para escucharle, los catedráticos y otras personas de viso que pasan por la ciudad.

Acabada la explicación, vuelve a casa para entregarse al estudio y a la composición de sus libros. A las once, dice Misa y almuerza. Por la tarde termina el rezo del Oficio Divino; trabaja en su aposento por espacio de cinco o seis horas; come; tiene un rato de esparcimiento con

7. Id. vol. II, 309.

los Padres del Colegio de Artes; ora y, finalmente, se retira a descansar, si ya no prolonga la vigilia leyendo y escribiendo.[8] Una leyenda local pretende saber que la luz de su alcoba era la primera en encenderse y la última en apagarse en Coímbra.

Los días de asueto, pasea por el huerto de casa o desciende hasta la vega para respirar el aire libre de los campos, restaurar las fuerzas perdidas y recrear la mente con el vario espectáculo de la naturaleza. Y no raras veces pasa el río y llega hasta el vecino monasterio de Santa Clara, rodeado de olivos, para dar pábulo a su piedad orando ante el sepulcro de la Reina Santa, de cuyo cuerpo incorrupto emana el celeste perfume del milagro de las rosas.[9]

En estos paseos escuchamos, también, su conversación. Es llana, amena y animada, sin tonos solemnes y doctorales. Suárez ni siquiera suele llevar en ella la voz cantante. Prefiere que la lleven sus amigos. Los temas son tan varios como la vida misma. El se interesa en la plática e interviene oportunamente, con evidente simpatía, ora ilustrándola con rasgos de ingenio, ora sazonándola con granitos de sal andaluza. Sus cartas nos conservan algunos rasgos de este fino humorismo, harto ajeno a sus crisis de melancolía.

El Maestro y el Escritor

Varón equilibrado y metódico, de miras amplias y cuidados minúsculos, supo ordenar sabiamente la vigilia y el sueño; el trabajo y el descanso. Encerrado en su celda, sin realizar largos y frecuentes viajes, nos da la impresión, al través de sus libros, de que da vuelta al planeta y al universo, y de que lo humano y lo divino no tienen para él arcanos. Una visita a las ciudades castellanas y un viaje a Roma, centro de la catolicidad, le bastan para descubrir las normas eternas del Derecho y de la Moral.

El genio español de navegantes y descubridores se exalta en Suárez que hace atrevidas incursiones por el campo de la Filosofía, de la Teología y del Derecho, volviendo siempre cargado de preciosos trofeos que se traducen en invenciones de nuevas teorías y en creaciones de nuevos sistemas. Su pasmosa erudición conoce todos los libros, pesa y pondera todas las opiniones, examina y analiza, con estilo minucioso, todos los problemas y los vierte en el crisol de su crítica para extraer el oro puro de la verdad.

Y no contento con el estudio de la naturaleza, penetra en la esencia misma de las cosas; asciende hasta las últimas causas; descorre el

8. Id. vol. II, 270.
9. Id. vol. II, 145.

velo de los tremendos misterios y llega a hacer el efecto de que agota lo inagotable y de que halla términos en lo infinito. No hay desde los días de Santo Tomás intérprete ni explorador más genial de ese océano universal que es la Teología, donde desembocan y se vierten todas las ciencias. Y así vemos que van brotando torrencialmente de la imprenta, como fruto de sus explicaciones en la cátedra de Coímbra, el libro *Opuscula Theologica* (1599); y los tratados *De Poenitentia et Extrema-Unctione* (1602); *De Censuris* (1603); *De Deo Uno et Trino* (1606); y *De Legibus* o *De Deo Legislatore* (1613).

Y para que no haya problema de la época que en la mente de Suárez no suscite simpática resonancia, compone y edita, al propio tiempo, los dos primeros volúmenes *De virtute et statu Religionis* (1608-1609), preciosísimo doctrinal de ascética en que se vindica a la Compañía de sus enemigos y detractores, y el libro *Defensio Fidei adversus regem Angliae* (1613), filosófico y sereno alegato, lleno de entrañable caridad, contra la secta anglicana, que mereció los honores de ser quemado en pública plaza de Londres por mano del verdugo, y de ser objeto de una reclamación diplomática cerca del rey de España. A este género de controversia pertenece, también, el tratado *De immunitate ecclesiastica a Venetis violata*, sólo publicado en parte en nuestros días por habernos llegado mutilado, y que valió al autor un Breve encomiástico de Paulo V.

Fuera de estas obras, en los estantes del P. Suárez se mostraban, formando larga ringlera, otros diez volúmenes manuscritos con otros tantos tratados debidos a su ingenio y que se dieron a la estampa después de su muerte, gracias al celo y diligencia de los PP. Baltasar Alvares y Nuno da Cunha. ¿Quién no conoce sus nombres? *De Gratia*; *De Angelis*; *De opere sex dierum et de Anima*; *De Fide, Spe et Charitate*; el complemento *De virtute et statu Religionis*; *De ultimo Fine, De voluntario*; *De vera intelligentia Auxilii efficacis.*

La actividad literaria de Suárez era tan prodigiosa, que parece que la imprenta no daba abasto a estampar lo que producía su pluma. Y no hacemos mérito aquí de las numerosas consultas por él despachadas que formaban grueso volumen durante mucho tiempo perdido y hoy, gracias al cielo, recuperado, así como de otros muchos opúsculos que se han ido editando o que no se han editado todavía. Baste decir que la edición de sus obras, hecha en Venecia, en casa de Sebastián Coleti de 1740 a 1751, comprende, sin ser completa, veintitrés volúmenes en folio, cuya lectura y estudio bastarían a llenar la vida de un hombre.

Si se exceptúan los Sacramentos del Orden y del Matrimonio, no hay asunto teológico que en los libros de Suárez no se trate. Y podemos decir que en sus páginas, como en las aguas de vastos y claros lagos, se copian y reflejan cielo y tierra; lo infinito y lo finito; lo increado y lo creado; lo

grande y lo pequeño; lo sublime y lo vulgar; Dios y la criatura; el ángel y el hombre; la santidad y el pecado; la libertad y la gracia.

Ni es sólo la obra de Suárez una enciclopedia donde, por modo científico, se resume la más alta ciencia hasta los días del renacimiento, sinoque es el punto inicial de donde arranca la renovación de los modernos estudios filosóficos y teológicos. ¿Qué teoría o sistema hay, en el día, dentro del Derecho, de la Filosofía y de la Teología, por novísimo que parezca, que no tenga en Suárez su fundamento? Muchos de los que afectan desconocerle, tal vez esconden sus obras, como Descartes, en lo más secreto de su biblioteca y, cuando viajan, las llevan ocultas en el equipaje para leerlas a hurtadillas.

Hasta en las universidades profanas, el nombre de Suárez se pronuncia con frecuencia; y su tratado *De Legibus* es considerado todavía como obra clásica y fuente inexhaurible de ciencia jurídica.

Todo lo trató y alumbró aquel genio portentoso, personificación del genio católico español que, desde la acrópolis conimbricense, columbró la existencia de nuevos mundos del espíritu y los ordenó y sacó a luz del seno oscuro de los mares.

Si hubiéramos de buscar un símbolo para su obra científica, no hallaríamos otro que el Monasterio del Escorial, imponente en el conjunto de sus líneas arquitectónicas; sólido y macizo en la estructura; desnudo de adornos; genial en la disposición de las masas y en la distribución de las luces y de las sombras; sublime en el vuelo de la cúpula y de las torres y capaz de acoger a muchedumbres ingentes.

Y tanto como por su ciencia, brilló Suárez como arquetipo de humana perfección: finísimo en el trato; abierto y accesible a todos; sensible a la amistad y al agradecimiento; modesto en la estimación de sí mismo; encomiador de los valores ajenos; sobrio en sus gustos; religiosísimo y piadosísimo.

Con razón, a su muerte, ocurrida en Lisboa pocos meses después de haber abandonado la cátedra de Coímbra, le lloró la universidad derramando bellísimas lágrimas barrocas sobre el túmulo levantado para presidir sus honras fúnebres. «Era —decía el encomiástico epitafio—, el maestro y oráculo de Europa, de la India y de todo el mundo; el definidor supremo del Derecho desde el último promontorio de occidente. Y en su mente vivían y por su boca se expresaban, con admirable armonía, Aristóteles, Tomás de Aquino, Jerónimo, Ambrosio, Atanasio, Bernardo y Gregorio».

...«Hic est Europae, atque Asiae, mundique magister;
Hic est occiduae gloria summa togae.
Hic est, dum Triadis tractat sublimia, Thomas;
Intima dum sophiae pandit, Aristoteles;

Haereseos dum monstra potens ferit, Augustinus;
Scriptura Hieronymus, eloquio Ambrosius;
Dum Fidei tractat causas, Athanasius hic est,
Dum pia Bernardus, dum sacra Gregorius»... [10]

Eugenio Fernández Almuzara, S. I.
Doctor en Filosofía y Letras

10. Id. vol. II, 486. Apéndice IX.—Véanse, además, Alcázar, Baltasar, *Crono-Historia de la provincia de Toledo de la Compañía de Jesús,* Década VI, año 1590-1600. MS. del Archivo de la provincia de Toledo; Vasconcellos, Doctor Antonio García Ribeiro, *Francisco Suárez* (Doctor Eximius), Oito de maio 1597. Oito de maio 1897. Coímbra, Imprensa da Universidade, 1897; Leitao Ferreyra, *Noticias chronológicas da Universidade de Coímbra,* MS. de la Universidad de Coímbra.

ACTITUD DE SUAREZ FRENTE A LA METAFISICA DE NUESTRA FELICIDAD

por el

DR. D. JOSE M.ª SAIZ

Profesor de Filosofía en el Seminario Diocesano
de Monte Corbán (Santander)

A. A. de la Universidad Pontificia de Comillas

Uno de los rasgos distintivos de Suárez es su espíritu conciliador, patentizado por su empeño en armonizar dentro de lo posible las opiniones divergentes de los grandes doctores católicos.

Santo Tomás es su maestro por excelencia; hubiera sido para el Doctor Eximio una gran satisfacción el seguir con fidelidad absoluta la trayectoria del pensamiento tomista; pero no desconocía los méritos de otros doctores insignes, ni se le ocultaba la fuerza interna de algunas sentencias propugnadas por ellos; de ahí su esmero en justipreciarlas siempre con nobleza, y su interés por armonizarlas con las del Angélico, cuando lo juzga factible.

Examinaremos una manifestación de la indicada tendencia conciliadora del P. Suárez, en su estudio sobre la esencia metafísica de nuestra bienaventuranza formal.

I. ULTIMO FIN DEL HOMBRE

Admitida la conclusión impuesta por la razón y por la fe de que el mundo es un efecto de la potencia creadora de Dios, indagan filósofos y teólogos, cuál será el último fin que Dios nuestro Señor, agente inteligentísimo, hubo de proponerse al decretar la creación. Situados con el pensamiento sobre las cimas elevadísimas de la perfección infinita, atalayan todos los horizontes y no descubren otra finalidad posible y última en la actividad creadora de Dios que su propia gloria externa.

Todas las criaturas dan su nota en el himno universal de gloria al Creador. Las criaturas irracionales son huellas y vestigios del paso de Dios, participación análoga, limitada y pálida, pero verdadera, de su infinita perfección. Las criaturas irracionales entonan en honor de Dios el canto triunfal llamado por los escolásticos rendimiento de glorificación objetiva.

Las criaturas racionales tienen encomendado un tono más alto en este himno común de gloria. No son simples huellas del Hacedor. Son su imagen y semejanza (*Gen. I, 26*). Dotadas de entendimiento y voluntad, pueden conocer con facilidad la existencia de Dios por medio de una re-

flexión ligera sobre el mundo visible, y su conciencia les dice que están obligadas a rendir culto de adoración a la majestad divina que alienta tras la existencia de las cosas que ven (*Sap. XIII, I*; *Rom. I, 10, II, 14-15*).

La ejecución de esta melodía por parte de las criaturas racionales es lo que constituye su último fin, llamado por filósofos y teólogos glorificación formal de Dios.

Además de este último fin, externo, y polarizador de todos sus fines particulares intermedios, tiene que tender el hombre hacia otro fin interno, que constituye su última perfección. Ambos fines supremos están ligados entre sí tan íntimamente, que es imposible adelantarse o distanciarse más con respecto a uno de ellos, sin que al mismo tiempo resulte un alejamiento o desviación similar con respecto del otro. Las criaturas racionales alcanzan su perfección glorificando a Dios, y se envilecen cuando no le glorifican. Por eso pudo decir San Pablo que los infieles a Dios cayeron en la abyección de todos los vicios (*Rom. I-24*).

El hombre, compendio maravilloso de toda la Creación, está dotado de facultades físicas, intelectuales y morales; en todas ha de procurar la máxima perfección posible; pero, en este perfeccionamiento, es obligatoria la observación inexorable de una escala jerárquica y disciplinada. Cada una de las facultades no es un mundo aislado, sino parte integrante de un todo único y armónico, cuya mayor belleza y perfección estriba en el desarrollo proporcionado a la calidad entitativa y funcional de cada uno de los elementos componentes.

En el hombre, el espíritu y la materia se funden en una naturaleza única proyectada hacia un último fin único. Este fin no hay que buscarle en la esfera de las potencias sensitivas o vegetativas, inferiores en el conjunto, sino en la esfera de las potencias superiores, entendimiento y voluntad, que elevan al hombre sobre los animales y le especifican en la escala de los seres.

Estas potencias espirituales, nacidas para abrazarse con la verdad y el bien en general, como enseña la Psicología, no pueden conformarse con las migajas extraídas de las cosas con que tropiezan en la vida. Su capacididad ilimitada las mantiene en un hambrear insaciable, hasta que logran la posesión de todas las verdades y de todas las bondades, o de una Verdad y Bondad infinitas que encierran en sí la perfección de todas las demás. Alcanzado este objetivo, su naturaleza las invita a un gozoso descanso, y con ellas toda la naturaleza humana se siente feliz en lo esencial.

El hombre podría adelantar indefinidamente en el conocimiento y en el amor de la Verdad y Bondad infinitas, pero la razón y la fe nos enseñan que no está condenado a la peregrinación eterna señalada por Kant. La vida temporal es un período de prueba. Al final de la misma,

Dios nuestro Señor, juez justo, premia o castiga. Coloca a los premiados en un estado de conocimiento de la Verdad y amor del Bien, en el que se sienten satisfechos, y no tienen ansias de progresos ulteriores. Los castigados no rindieron a Dios la glorificación formal que le debían, ni alcanzaron su perfección interna, y en consecuencia penarán durante un siempre inacabable, imposibilitados para alcanzar su destino natural de bienaventuranza, mientras la justicia de Dios se encarga de arrancarles, a la fuerza, la gloria que se negaron a rendirle de buen grado. Los premiados le glorifican formalmente al mismo tiempo que alcanzan su último fin interno, y entran en posesión de su felicidad.

Con esto se comprende sin dificultad por qué los autores hablan indistintamente de la gloria formal de Dios, del último fin del hombre y de su bienaventuranza eterna. Se trata siempre de lo mismo, aunque considerado bajo distintos aspectos.

Por este fin último y supremo clama instintivamente la naturaleza humana en todas y cada una de sus aspiraciones. El anhelo de la felicidad más o menos latente da ser y vida a todos los actos humanos. El hombre es arrastrado por la ley universal del apetito innato hacia la búsqueda infatigable de su último fin, de su perfección máxima, de su felicidad perfecta. La voz imperiosa de la felicidad es la que pone en movimiento incesante a los millones de hombres que se agitan sobre la superficie de la tierra.[1]

Este grito de la naturaleza que clama por la felicidad es vago y confuso. El entendimiento es quien ha de mostrar el camino que conduce a ese final tan ardientemente suspirado, y la voluntad es quien ha de dictar la resolución inflexible de caminar hacia él. Pero ocurre con frecuencia que, unas veces el pobre entendimiento humano, aunque cuente con datos suficientes para formular un juicio certero, definitivo y exacto, se deja ofuscar por la luz engañosa de resplandores ficticios, y orienta la vida hacia derroteros de perdición; y otras veces, es la voluntad la que flaquea, se quita ella misma su corona de reina, y se somete con docilidad a la voz de los sentidos que hunden a la naturaleza en el abismo de un hambre insaciable.

Felicidad natural y sobrenatural.—A este llamamiento hacia la felicidad, que arranca de las entrañas de la naturaleza humana, responde un estado de felicidad natural que consiste esencialmente en un perfecto conocimiento abstractivo de Dios, más en el amor correspondiente y en el gozo que brota de Dios poseído por el conocimiento y el amor.

Pero la Revelación nos enseña que la generosidad ilimitada de Dios nuestro Señor, tiene reservado a los hombres un estado de felicidad sobre-

1. S. Boetius, *De Consolatione philosophiae*, l, 3, c. 2.

natural. Al adornar nuestra alma con la investidura de la gracia, planta en ella una vida sobrenatural que la hace partícipe de la naturaleza divina e hija de Dios, y le comunica una virtud sobrenatural operativa que la capacita para poner la operación sobrenatural de la visión intuitiva. El amor y el gozo que siguen a esta visión intuitiva son también sobrenaturales; entre las tres operaciones constituyen el estado esencial de la bienaventuranza sobrenatural, que en la presente economía de la Providencia de Dios es el destino último que los hombres deben merecer. Queda, sin embargo, el margen restringido de una bienaventuranza natural para los que encuentran cerrado el acceso a la bienaventuranza sobrenatural por la mancha del pecado original, y no han labrado con pecados mortales una morada en los infiernos.

Nuestro tema.—Entre los diversos puntos que se pueden tocar a propósito de la bienaventuranza, nuestro estudio versará sobre la esencia metafísica de la bienaventuranza formal. Para la recta inteligencia de cuanto hemos de decir, juzgamos conveniente recordar aquí las definiciones de bienaventuranza y esencia con algunas subdivisiones. Es preciso tenerlas siempre presentes para evitar equívocos:

Bienaventuranza vale tanto como felicidad perfecta del ser racional, y entre las definiciones usuales es clásica la de Boecio contenida en la cita anterior: «La bienaventuranza es el estado perfecto formado por el conjunto de todos los bienes».

La bienaventuranza tiene entre otras las subdivisiones siguientes:

Objetiva: el bien o conjunto de bienes capaces de hacer feliz al ser racional.

Formal: la consecución de ese bien o de esos bienes.

Natural: la bienaventuranza que reclama por sí sola la naturaleza pura.

Sobrenatural: la correspondiente a la naturaleza elevada por la gracia.

Esencial: es aquella por la que la naturaleza racional se siente sustancialmente feliz y satisfecha.

Accidental: es la que se suma a la esencial como adorno y complemento.[2]

Esencia.—En el orden ontológico, naturaleza, sustancia y esencia, se identifican, pero se diferencian en el orden lógico, en el que cada una tiene su formalidad privativa.

La naturaleza es el primer principio interno elicitivo de las operaciones.

La sustancia expresa la ensidad en contraposición a la inhesión exigencial de los accidentes.

La esencia es el primer constitutivo del ser: «Essentia est id quo res

2. I. González Moral, *Philosophia Moralis*, n. 52.

est id quod est», como definen los escolásticos con su precisión característica. Nos interesa la división de la esencia en:

Metafísica: el conjunto de notas necesarias para que una cosa pueda ser concebida en abstracto; de hecho estas notas son el género próximo y la diferencia específica.

Física: el conjunto de los elementos necesarios para que una cosa pueda existir.

Con estas aclaraciones se entiende perfectamente el tema de nuestro estudio que versa sobre la esencia metafísica de la bienaventuranza formal y esencial.

Actitud de los teólogos.—Los teólogos admiten por unanimidad que la bienaventuranza objetiva es Dios nuestro Señor, Verdad suprema y Bien sumo.

Reina idéntica unanimidad en la afirmación de que para la bienaventuranza subjetiva o formal es necesaria la consecución de Dios por parte de la criatura racional, pues ninguna cosa distinta de la criatura racional puede hcerla feliz, si no se le aplica o une a ella.

Dejadas a un lado algunas opiniones antiguas, es común la sentencia de que la bienaventuranza formal consiste en nuestra unión con Dios por una o varias operaciones vitales. Por el hecho de ser vitales esta operación u operaciones, han de proceder forzosamente de las facultades de la criatura racional bienaventurada, ayudada por un concurso especial de Dios.

Afirman que la bienaventuranza formal consiste en una perfección interna del hombre, accidental y operativa, o que es un acto por el que el ser inteligente y libre entra en la posesión plena de su fin, del bien último para el que le destina su naturaleza.

Como indicamos antes, la definición corriente de bienaventuranza formal es la de consecución de la bienaventuranza objetiva.

Coinciden también en que la operación u operaciones con que el hombre ha de lograr la consecución del Bien Sumo han de ser del orden espiritual, porque Dios cae fuera del campo de los sentidos.

Damos un paso más, y advertimos una concordia similar en la determinación de los actos que integran el estado de la bienaventuranza esencial, o su esencia física, a saber: visión, amor y gozo. La criatura racional que conoce a Dios intuitivamente, le ama y le disfruta, es sustancialmente feliz.

Pero esta armonía de los teólogos se rompe, cuando llegan al punto de la esencia metafísica de la bienaventuranza formal, y surgen diversas sentencias, casi todas las posibles dentro de la lógica.

Los autores de la época clásica estudiaban el problema con amplitud; en cambio los modernos le dan menos importancia.

Tres son las sentencias principales bajo las que se agrupan los teólogos al señalar la esencia metafísica de la bienaventuranza formal. Para unos consiste en la visión intuitiva; para otros en el amor de benevolencia; para otros en estos dos actos. Prescindimos de Lessio, que exige visión intuitiva, amor y gozo.

Por nuestra parte analizaremos estas tres sentencias más importantes y desembocaremos en la conclusión de que la sentencia suarista parece la más razonable.

Fuentes de argumentación.—Todos acuden a la Sagrada Escritura y a los Santos Padres, y todos encuentran textos favorables, pero ninguno eficaces; la dialéctica escolástica es para todos un arma defensiva excelente, pero inútil para la ofensiva en el caso presente. Si traen un texto en pro de su sentencia los que ponen la esencia metafísica en la visión, contestan los que la ponen en el amor que allí se habla de la bienaventuranza «praesuppositive» o «radicaliter» pero no «formaliter». Si presentan un texto en favor suyo estos segundos, contestan los primeros que en ese texto se trata de la bienaventuranza «consequenter et integraliter» pero no «formaliter et essentialiter». Si vienen los terceros y dicen que puesto que la revelación habla de la bienaventuranza unas veces bajo el concepto de visión, y otras bajo el de amor, y que lo más lógico es inferir que los dos actos integren su esencia, contestan los anteriores que los dos actos forman la esencia física de la bienaventuranza, pero no la metafísica, que consiste en uno sólo. «A fortiori» reciben contestación parecida los que agregan el gozo a la visión y al amor.

Un observador imparcial que presenciase las escaramuzas que riñen sobre este tema los escolásticos con el arma de sus distinciones, sacaría dos conclusiones:

Primera: que todos defienden cómodamente su posición contra los ataques exteriores; pero que ninguno reacciona a su vez con el vigor suficiente para anular a los contrarios.

Segunda: la Sagrada Escritura y los Santos Padres describen la bienaventuranza como existe de hecho; así vemos que unas veces nos hablan de la visión, otras del amor y otras del gozo; pero no se ocupan de señalar cuál o cuáles de estos actos constituyen la esencia metafísica de la bienaventuranza. Por tanto, hay que buscar la decisión en otros campos.

Documentos eclesiásticos.—Omitimos lo que dice el Catecismo Tridentino, a propósito de las palabras «creo en la vida eterna»; porque no se trata de un documento eclesiástico «auténtico».

El único documento eclesiástico que se puede presentar aquí, es la Constitución «Benedictus Deus», de Benedicto XII,[3] que, al tratar del cielo,

3. *Bullarium romanum*, 4, p. 345. D. B. 530.

habla de visión intuitiva y de fruición. Algunos han querido ver en estas palabras una definición sobre los componentes de la bienaventuranza.[4] Sin embargo lo que se define en la Constitución es la retribución inmediata después de la muerte; al morir las almas son juzgadas y comienzan a vivir la sentencia dictada por Cristo en vez de esperar hasta el día del juicio. Al hablar de los justos dice que son felices por la visión y la fruición; describe el estado de la bienaventuranza, sin determinar si esos actos son los que constituyen su esencia metafísica.[5] Llegamos, pues, a la conclusión de que la decisión sobre la esencia metafísica de la bienaventuranza formal, tal como la plantean los escolásticos, hay que buscarla en el terreno de las razones filosóficas y teológicas.

Veamos cuáles son las que puede alegar en su favor cada una de las sentencias principales.

Pero antes recojamos, de lo expuesto, algunas

Conclusiones: *Primera*: la bienaventuranza es nuestro último fin.

Segunda: Dios es nuestra bienaventuranza objetiva esencial.

Tercera: Dios, conocido, amado y gozado es nuestra bienaventuranza esencial formal.

Cuarta: estos tres actos entran en la esencia física de la bienaventuranza.

Quinta: la razón ha de determinar cuál o cuáles de estos actos constituyen la esencia metafísica de la bienaventuranza formal.

II. SENTENCIA TOMISTA

Nos parece lógico comenzar por la sentencia tomista, ya que para ella la esencia metafísica de la bienaventuranza formal consiste exclusivamente en el primer acto cronológico del bienaventurado, es decir, en la visión intuitiva.[6]

Es la sentencia que cuenta con más defensores entre los teólogos de nombradía. La propugnan en escuadrón cerrado la escuela dominicana, denominada tomista, y otros muchos paladines de diversas familias religiosas.

Aunque es frecuente en los autores estudiar con esta ocasión, qué es lo que conocen los bienaventurados en Dios por la visión intuitiva, nos-

4. L. Lercher, *Institutiones Theologiae dogmaticae*, 4. *De novissimis*, n. 563. Alfonso de Toledo y Vega según Vázquez, 1-2, D. 10, c. 1.

5. F. Rávago, *De Beatitudine*, p. 8.—F. Suárez, *De ultimo fine*, D. 7, s. 1, n. 25.—Vázquez, o. c., D. 11, c. 3.

6. Extrañará la ausencia de Santo Tomás en las citas correspondientes a la tesis tomista; obedece a que tenemos un estudio especial sobre el Doctor Angélico. Baste indicar que se encuentran en él casi todos los argumentos presentados por sus seguidores. Cf. 1-2, q. 2-5; 3 C. G. 25-55; 4, d. 49.

otros no nos detendremos en este punto, porque, dada la índole de nuestro propósito, puede quedar perfectamente al margen.

Pruebas tomistas.—Como es natural, no todos los autores emplean los mismos argumentos, ni los mismos argumentos tienen siempre la misma presentación en *autores distintos*. Hemos procurado espigar los principales, casi la totalidad. En su exposición no seguiremos a un autor determinado. En nuestro estudio se da el caso de presentar aislados argumentos que sus autores ofrecen como parte de una argumentación más general. Tal vez alguna prueba, considerada en concreto, la presentemos con menos fuerza que cualquier autor tomista; pero hemos elaborado con las razones aportadas por todos una disposición general de argumentación, por la que, en nuestro sentir, la tesis tomista alcanza el máximum de sus posibilidades.

La esencia metafísica de la bienaventuranza formal puede consistir al menos parcialmente en la visión intuitiva

La bienaventuranza formal consiste, por definición, en una o varias operaciones que sean consecutivas de Dios. Para poder decir que la visión intuitiva es la esencia de la bienaventuranza, es preciso probar que es un acto consecutivo de Dios. Como prueba emplean los tomistas tres argumentos.

Primer argumento.—El modo de obrar propio y característico del entendimiento patentiza la aptitud de la operación cognoscitiva para la consecución de las cosas. El entendimiento trae hacia sí el objeto conocido; obra en sentido centrípeto, en contraposición a la voluntad, que se siente atraída hacia el objeto con movimiento centrífugo. El conocimiento, por su naturaleza de representación intencional, hace que los objetos del mundo exterior entren en nuestro interior, y queden, por decirlo así, bajo nuestra posesión. Dios es nuestra bienaventuranza objetiva. Es el objeto necesario y suficiente para nuestra beatificación. Para que Dios sea nuestra bienaventuranza formal, es indispensable que nuestra alma entre en su posesión. La visión intuitiva es la operación apta para lograr este fin. La visión intuitiva es el acto perfectísimo del entendimiento que, con su atracción operativa, coloca a Dios en nuestro interior, de modo que por El el alma alcanza y posee a Dios.[7]

Segundo argumento.—Como efecto del acto cognoscitivo, los objetos se hacen presentes al sujeto cognoscente. Por la visión intuitiva Dios está presente al alma que le ve: «anhelamos conseguir a Dios por el deseo; le conseguimos por aquello por cuya virtud se nos hace presente; y se nos

7. Gonet, *De Beatitudine*, D. 3, § 5.

hace presente por el acto del entendimiento, porque es un objeto inteligible».[8]

Tercer argumento.—Hay un tercer argumento, mucho menos socorrido que los anteriores. Se apoya en las palabras del apóstol San Juan: «Sabemos que cuando aparezca [Dios o Cristo] seremos semejantes a El, porque le veremos como es» (*I Jo. III*, 2). Dios es el fin último de todas las criaturas. Todas tienden hacia El, y procuran asemejársele según su capacidad. Cada criatura alcanza su último fin propio cuando se asemeja a Dios en el grado máximo que le permite alcanzar su naturaleza. El hombre tiene por último fin a Dios, con la particularidad de que le ha de alcanzar por medio de una operación que tenga a Dios por objeto inmediato. Como por otra parte son varias las operaciones humanas que pueden tener a Dios por objeto inmediato, el hombre alcanzará su último fin con aquella de las operaciones cuyo objeto inmediato es Dios, y que le eleve al grado máximo de semejanza con Dios. Esta operación es la visión intuitiva. El acto cognoscitivo produce siempre el efecto de una semejanza intencional entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Entre los actos cognoscitivos, la visión intuitiva es el más perfecto y, por consiguiente, la semejanza intencional entre sujeto y objeto es también la más perfecta.[9]

Conclusión.—Con estos argumentos se llega a la conclusión de que la visión intuitiva es consecución de Dios y, por tanto, puede ser al menos uno de los constitutivos de la esencia metafísica de la bienaventuranza formal.

Observaciones.—*Primera*: estos tres argumentos son, en el fondo, uno mismo. La intelección trae las cosas hacia el sujeto cognoscente al hacérselas presentes, y se las hace presentes en virtud de la representación intencional producida en el mismo. Esta misma representación intencional es la madre de la semejanza, igualmente intencional, entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido.

Segunda.—La fuerza del argumento no se debilita porque se hable de tracción, representación y semejanza intencionales, que son expresiones en cierto modo metafóricas. La consecución de Dios no se ha de entender en un sentido puramente material. El hombre alcanza su último fin, cuando logra unirse a Dios con una o varias operaciones que se acomodan a la naturaleza de los dos, y satisfacen al mismo tiempo el apetito y la inclinación que experimenta el alma hacia Dios, objeto de su felicidad.[10]

Tercera: Admitimos el argumento en su sentido afirmativo; le rechazamos en el sentido exclusivo de los tomistas. También por el amor nos

8. D. Soto, 4, D. 49, q. 1, a. 3. Para más abundancia confróntese Vázquez, o. c. D. 11, c. 8 y Gonet, o. c. D. 3, § 5.
9. Santo Tomás, 3 C. G., c. 25.
10. F. Suárez, o. c. D. 7, s. 1, n. 11.

asemejamos a Dios; el amor transforma al amante en el amado. El amor nos une a Dios con el afecto, y esta unión, como veremos, es posesión de Dios.

Cuarta: En todas las sentencias se concede fuerza probativa a este triple argumento. Se podría dudar de los escotistas; pero, al exponer su sentencia, los veremos admitir que la visión es un acto consecutivo de Dios, y un requisito previo indispensable para alcanzar la bienaventuranza.

El P. Arriaga es una excepción. Reconoce, por otro capítulo, que la visión intuitiva es el elemento constitutivo principal de la esencia metafísica de la bienaventuranza formal, pero sostiene que los argumentos presentados no sirven para el objeto pretendido. Le expondremos y refutaremos con brevedad. Quedará con ello más claro el estado de la cuestión:

A. De nada sirve, dice Arriaga, que por la visión intuitiva Dios se haga presente al que le conoce, en orden a la conclusión de que la visión intuitiva ha de ser un constitutivo esencial de la bienaventuranza. La presencia de Dios causada en el alma por la visión intuitiva es una presencia de orden intencional. La presencia causada en la humanidad de Jesucristo por la unión hipostática, era una presencia mucho más perfecta; era una presencia de orden físico. Y sin embargo la unión hipostática no era, total ni parcialmente, la bienaventuranza formal de Jesucristo.

B. De modo similar, nada prueba el que la visión intuitiva traiga a Dios intencionalmente hacia el alma. La unión hipostática atrajo y unió físicamente a la humanidad y a la divinidad en la persona de Jesucristo, y sin embargo nadie dice por ello que la unión hipostática fuera, total o parcialmente, la bienaventuranza de Jesucristo.

C. Nada prueba tampoco el hecho de que por la visión intuitiva el hombre se asemeje a Dios. Se trata de una locución metafórica, cuyo único contenido real es que, por el acto cognoscitivo, se declara al sujeto cognoscente lo que hay en el objeto.[11]

Respuesta.—Contestamos simultáneamente a las dos primeras observaciones de Arriaga. Prescindimos de que la bienaventuranza formal ha de consistir en una operación del hombre, y la unión hipostática es una operación de Dios, porque esta puerta de escape la cierra con eficacia el propio Arriaga.

Cuando Arriaga arguye del modo que le hemos visto hacerlo, demuestra olvidar el camino recorrido por los escolásticos cuando llegan a esta cuestión. Suponen los autores, al tratar este punto, que el hombre es una naturaleza compuesta de cuerpo y espíritu, con un fin último que ha de ser alcanzado por una o varias operaciones de sus facultades superiores.

11. R. Arriaga, *De Beatitudine hominis*, D. 49, s. 7.

Al analizar estas facultades superiores obtienen el resultado de la espiritualidad de las mismas, y de que tienen por objeto la verdad y el bien ilimitados. Dominadas por la sed de conocer y amar sin límites, estas facultades no reposan hasta que llegan a disfrutar de la posesión de Dios conocido y amado. Una vez alcanzado este objeto, descansan satisfechas, y con esto es substancialmente feliz toda la naturaleza en que radican.

Puesta la naturaleza en este estado físico de bienaventuranza esencial por las referidas operaciones del entendimiento y de la voluntad, escudriñan los teólogos cuál o cuáles de estas operaciones constituyen la esencia metafísica de la bienaventuranza formal, y llegan a la conclusión de que la visión intuitiva puede ser uno de los elementos componentes; pues por una parte es un acto integrante y engendrador del estado de la bienaventuranza, y por otra es consecución de Dios, requisito exigido por la definición de la bienaventuranza formal. Si Arriaga hubiera tenido presente este proceso, hubiera comprendido la ineficacia de su ataque.

Sobre su tercera observación notamos lo siguiente. La semejanza causada entre Dios y el bienaventurado por la visión intuitiva no se limita a declarar al bienaventurado lo que hay en Dios. La criatura racional participa por la gracia de la naturaleza de Dios (*2 Pet. I, 4*). Al llegar a la bienaventuranza, esta participación se desdobla en la participación de la virtud operativa, propia de la divinidad, por la que Dios se conoce a sí mismo intuitivamente, se ama y se goza en el océano de sus perfecciones.

La visión intuitiva nos asemeja a Dios como asemeja todo conocimiento al sujeto que conoce y al objeto conocido, y, además, porque nos hace partícipes de la propiedad divina por la que Dios se conoce a sí mismo intuitivamente.

La visión intuitiva es el constitutivo único de la esencia metafísica de la bienaventuranza formal.

Queda demostrado en el artículo anterior que la visión intuitiva es un acto consecutivo de Dios, y que por lo mismo puede ser al menos uno de los componentes de la esencia metafísica de la bienaventuranza formal. La tesis tomista da un paso más y afirma que la visión intuitiva es el constitutivo único y total de dicha esencia.

Las pruebas aducidas al efecto parten de bases distintas y las podemos clasificar en tres grupos:

Primer grupo.—La esencia de la bienaventuranza consiste en una operación única: esta operación es la visión intuitiva.

Segundo grupo.—La definición genérica de esencia metafísica se adapta perfectamente a la visión intuitiva en el caso concreto de la bienaventuranza formal.

Tercer grupo.—Exclusión de los actos de la voluntad.

LA ESENCIA DE LA BIENAVENTURANZA CONSISTE EN UNA OPERACIÓN ÚNICA: ESTA OPERACIÓN ES LA VISIÓN INTUITIVA.

Primer argumento.—La operación más perfecta es la esencia de la bienaventuranza.

La bienaventuranza del hombre consiste en su operación más perfecta. La operación más perfecta del hombre es una sola. Es inadmisible la hipótesis de dos operaciones supremas de igual perfección. Si esas operaciones proceden de dos facultades específicamente distintas, no es posible una perfección idéntica en las mismas. Si proceden de una misma facultad, o de dos facultades específicamente iguales, una de las dos es supérflua por no aportar nada nuevo en orden a la consecución del último fin. De hecho en el hombre hay dos facultades supremas: el entendimiento y la voluntad; la más perfecta de las dos es el entendimiento. La operación más perfecta del entendimiento es la visión intuitiva. Por estos pasos se desemboca en la conclusión de que la esencia de la bienaventuranza consiste únicamente en la visión intuitiva. [12]

OBSERVACIONES.—*Primera*: es harto conocida la autoridad de que gozaba entre los escolásticos el magisterio de Aristóteles. Sin duda que este problema de la bienaventuranza sufrió como tantos otros el influjo del estagirita. Para Aristóteles la bienaventuranza consiste en la operación más perfecta de la potencia más perfecta en la vida perfecta (*I, Eth. c. VII*). También para Aristóteles la potencia más perfecta es el entendimiento, y la operación más perfecta del entendimiento consiste en la contemplación de la verdad (*10, Eth. c. VII*).

Segunda.—Discuten los teólogos en el tratado «De Anima» cuál de nuestras facultades espirituales es más perfecta. Surgen así las tesis del intelectualismo y del voluntarismo. Los tomistas abrazan la del intelectualismo y los escotistas la del voluntarismo. A nosotros nos parece que el hombre tiene tanto de volitivo como de intelectivo. En unos aspectos es superior el entendimiento y en otros lo es la voluntad. Creemos muy difícil determinar cuál de las potencias es más perfecta en absoluto. Juzgaremos, por tanto, como débiles todos los argumentos que se apoyen en esta base para determinar con exclusivismos la esencia de la bienaventuranza.

Tercera.—Apunta Vázquez [13] con agudeza, que el análisis filosófico y abstracto de los conceptos de bienaventuranza y operación perfectísima no obligan a concluir la identidad objetiva de la realidad significada por

12. BILLUART, *De ultimo fine*, Diss. 2, a. 2, § 2. De modo similar argumentaba varios siglos antes Durando, 4 D. 49, q. 4.

13. VÁZQUEZ, o. c. D. 10, c. 2.—Lo mismo opinan otros autores: GONET, o. c. D. 3, § 5; RÁVAGO, o. c. n. 35.

los mismos. La bienaventuranza formal consiste en la consecución de Dios. Sí, de hecho, para Vázquez la bienaventuranza formal consiste en la visión intuitiva, que es al mismo tiempo la operación más perfecta del hombre, no es por ser la operación más perfecta, sino por ser la operación consecutiva de Dios. Si se diera el hecho de que la consecución de Dios corriese en nosotros a cargo de una operación que no fuese la más perfecta, en esta operación menos perfecta había de consistir nuestra bienaventuranza.

Cuarta.—Nos atrevemos a determinar más este punto, añadiendo una sugerencia intermedia. Se puede distinguir entre la perfección entitativa de una operación considerada en sí misma, y su perfección relativa, o sea la perfección que confiere al sujeto que la realiza. La bienaventuranza no consiste en la operación más perfecta entitativamente considerada, pero sí en la más perfecta considerada relativamente. Para un sujeto determinado es bueno todo lo que le conviene y en el mismo grado en que le conviene, y es buena toda operación por la que consigue lo que le conviene. Para él, la operación más perfecta será aquella por la que consiga lo que más le convenga. Y como lo que más conviene al hombre es su bienaventuranza, para él la operación más perfecta será aquella por medio de la cual consiga su bienaventuranza. O dicho de otra manera, la operación más perfecta, relativamente considerada, es aquella por la que el hombre alcanza su perfección máxima. Como el hombre alcanza su perfección máxima al alcanzar la bienaventuranza, síguese que la operación más perfecta, relativamente considerada, ha de ser uno de los constitutivos de la bienaventuranza, pero no que sea el constitutivo único. Esto no puede determinarse a priori, a base de los conceptos de bienaventuranza formal y opración perfectísima. Se precisa analizar la naturaleza del sujeto susceptible de la bienaventuranza, que tal vez exija para su felicidad sustancial, además de la operación más perfecta, otra inferior que sea también consecutiva del último fin.

Segundo argumento.—Su término medio es el supuesto de que la bienaventuranza formal consiste en la primera consecución sustancial de Dios en el orden cronológico. Nuestras facultades superiores no actúan simultáneamente sobre Dios, sino que media entre ellas la relación de «antes» y «después». La naturaleza de Dios imposibilita el que concurran las dos potencias parcialmente a su consecución, de suerte que de la acción de ambas resulte una consecución total. Un objeto indivisible, simplicísimo y espiritual, al ser alcanzado por una operación ha de ser alcanzado sustancialmente; de otro modo no es alcanzado.

Dios es el objeto simplicísimo, espiritual e indivisible cuya consecución han de lograr nuestras potencias superiores para que seamos felices. En la realización de esta tarea, la acción del entendimiento precede a la

de la voluntad. Pudiera ocurrir que la acción del entendimiento fuera preparatoria; en este caso la consecución de Dios, es decir, la bienaventuranza formal, habría que ponerla en algún acto de la voluntad. Pero este caso no se da. La acción del entendimiento se identifica con la visión intuitiva. La visión intuitiva es consecución formal de Dios. Como Dios es simplicísimo, espiritual e indivisible, al ser alcanzado por la visión, es alcanzado sustancialmente. Como nuestra bienaventuranza formal consiste en la consecución sustancial de Dios, se deduce que nuestra bienaventuranza formal consiste en la visión intuitiva. Aunque la acción de la voluntad fuera un nuevo modo de consecución de Dios, perfecccionaría la consecución lograda por la visión, pero no impediría el que, por la visión Dios fuera ya poseído sustancialmente; o sea, que la acción de la voluntad perfeccionaría la bienaventuranza lograda ya en lo sustancial por la visión intuitiva.

La conclusión es aún mucho más firme, si se tiene en cuenta que la acción de la voluntad no es consecución de Dios. [14]

Observaciones.—*Primera.*—Es cierto que la acción del entendimiento precede cronológicamente a la acción de la voluntad. Es cierto que un objeto simplicísimo e indivisible, o es alcanzado sustancialmente, o no es alcanzado. Es cierto que la visión intuitiva es la primera consecución sustancial de Dios. Es cierto, en buena lógica, que la visión intuitiva es el constitutivo único de la esencia metafísica de la bienaventuranza, si ésta ha de consistir en la primera consecución sustancial de Dios.

Segunda.—¿Pero es cierto que la esencia de la bienaventuranza ha de consistir tan sólo en la primera consecución cronológica de Dios? No se puede dar la contestación a priori. Pudiera ocurrir que la posesión de Dios obtenida por la primera consecución no fuese suficiente para hacer sustancialmente feliz a la criatura racional. Nos inclinamos por esta última suposición, y procuraremos demostrarla, al analizar en el párrafo siguiente los argumentos tomistas que se fundan en la definitición de la esencia metafísica.

Argumento tercero.—Unicidad de la bienaventuranza objetiva. La bienaventuranza objetiva, un ser uno y simple, impone que la bienaventuranza formal consista en un acto único, porque tiene que haber proporción entre las dos. No se anula este argumento, como opinan Valencia y Curiel, con la solución de que sobre un mismo objeto se pueden multiplicar las operaciones en número y especie, ya sea porque aquel objeto puede ser alcanzado por potencias diversas, o porque la imperfcción del sujeto le impida alcanzarle con la perfección debida con una operación sola.

14. Gotti, *De ultimo fine*, 2, *De Beatitudine*, Dub. 4, § 2; Billuart, o. c. Diss. 2, a. 2, § 2; St. Th. 3 C. G. 26.

Dios es uno y simple en su realidad material, y en su realidad formal de bienaventuranza objetiva del ser racional. Hablando en términos generales, pueden considerarse en Dios innumerables objetos formales; pero, considerado bajo el aspecto de bienaventuranza objetiva, no hay en El más que un objeto formal único, una sola razón bajo la cual es bienaventuranza objetiva, a saber, que es el bien propio del bienaventurado; «*atque adeo quatenus est ab eo consequibilis, et ut sic dicamus, possibilis, seu trahibilis ad ipsum, est propria ratio sub qua praedictum objectum per beatitudinem attingitur*».

Al ser uno solo el objeto formal de la bienaventuranza objetiva, son imposibles actos específicamente diversos en la bienaventuranza formal. [15]

Observaciones.—*Primera.*—Este argumento fué expuesto por Escoto [16] y los Salmanticenses le acomodaron a su tesis tomista.

Segunda.—La bienaventuranza objetiva es un objeto único, Dios, pero superior en todos los órdenes a todas las multitudes de objetos finitos que podamos concebir.

Tercera.—La bienaventuranza objetiva es simplicísima; pero su simplicidad no es hija de la negación o de la privación, sino del piélago infinito de sus perfecciones.

Cuarta.—Por tanto, aunque la bienaventuranza objetiva sea única y simplicísima, no es obstáculo para que la bienaventuranza formal del hombre consista en varias operaciones. Puede muy bien necesitar el hombre poseer a Dios bajo diversos aspectos, para lograr extraer de El, por decirlo así, lo que necesita para ser feliz.

Quinta.—No hace invulnerable el argumento la indicación de que en la bienaventuranza objetiva, es también único el objeto formal, y son, por lo mismo, imposibles actos específicamente distintos.

La pretensión en contra propugnada por los Salmanticenses se apoya en el adagio de la escuela que dice: «los actos se especifican por sus objetos formales». Este adagio, verdadero si quiere significar que los objetos formales contribuyen a la especificación de los actos, es falso si quiere significar la fuente única y total de la especificación. La especificación de los actos nace del objeto formal, del principio elicitivo de los mismos, y, sobre todo, del modo de haberse la potencia con respecto al objeto. Permaneciendo idéntico el objeto formal, la voluntad puede poner un acto de pura complacencia, de amor estricto, de deseo, de gozo, de odio, elección, intención, un acto absoluto, eficaz, condicionado, etc... No pretenderán los Salmanticenses que todos estos actos sean específicamente iguales.

15. Salmanticenses, *De Beatitudine*, D. 1, dub. 3 § 1; esta operación única es, a juicio de los Salmanticenses, la visión intuitiva, ib., dub. 4.

16. D. Escoto, *Ox.* 4, D. 49, q. 3, n. 5.

Sexta.—Tampoco parece se deduzca nada definitivo del hecho de que Dios sea nuestro objeto beatífico en cuanto es nuestro bien propio «*quatenus est consequibilis*».

Se podrá inferir de ello que hay una sola razón que constituya nuestra bienaventuranza formal, a saber, la consecución de Dios; pero ¿qué inconveniente se puede señalar en que esa razón de consecución de Dios se verificase en quinientas operaciones? La limitación vendrá de otra parte, pero no de que la razón formal fuese única.

Resumen.—En la bienaventuranza objetiva hay una razón formal única «*Deus consequibilis*». Como consecuencia la bienaventuranza formal ha de consistir en una razón formal única: «*Consecución de Dios*». Si en el hombre hay una sola operación que sea consecución de Dios, la bienaventuranza formal, consiste en una sola operación; pero si en el hombre hay varias operaciones que son consecución de Dios, este argumento no prueba que no formen todas partes de la esencia de la bienaventuranza.

Argumento cuarto.—Aportan los tomistas, además de las referidas, otras varias razones para convencernos de que la esencia de la bienaventuranza ha de consistir en una operación única. En el fondo se trata de facetas distintas de un argumento común, que podemos denominar el argumento de la unidad. Puede verse una amplia exposición del mismo en los Salmanticenses.[17] Su fuerza estriba en que la esencia de la bienaventuranza debe ser un «*unum per se*», y no lo sería si consistiese en varias operaciones.

Observación.—Creemos que, en filosofía pura, la fuerza del argumento de la unidad tampoco tiene valor definitivo. No se ve repugnancia en que la bienaventuranza sea el resultado único de varias operaciones diversas, como la salud y bienestar corporal. Es el resultado de varias disposiciones del organismo. No se puede resolver a priori si la esencia de la bienaventuranza consiste en una operación sola o en varias. Para poder determinar este extremo, hay que tener presente, además del concepto de binaventuranza formal, la naturaleza de la bienaventuranza objetiva y la de la criatura racional beatificada por ella.

Argumento quinto.—Frente a la generalidad de los tomistas que argumentan desde una posición de derecho, Vázquez argumenta desde una posición de hecho para probar la unicidad de la operación constitutiva de la esencia metafísica de la bienaventuranza formal.

La esencia de la bienaventuranza consiste en la consecución de Dios. Si en la criatura racional hubiese varias operaciones que fuesen verdadera consecución de Dios, la esencia de la bienaventuranza consistiría en varias

17. Salmanticenses, o. c. D. 1, dub. 3 § 1.
18. F. Suárez, o. c. D. 6, § 3.

operaciones. Mas como, de hecho, en la criatura racional existe tan solo una operación que es verdadera consecución de Dios, la esencia de la bienaventuranza consiste en una operación única. Esta operación es la visión intuitiva. [19]

Observación.—El silogismo es impecable. La dificultad está en mantener la menor. Si se prueba que alguno de los actos de la voluntad es verdadera consecución de Dios, la conclusión de Vázquez cae por tierra.

Noción de esencia metafísica.—Hay un nuevo argumento, muy esgrimido por los tomistas, para demostrar que la visión intuitiva es la esencia metafísica total de la bienaventuranza formal. Su elaboración se hace a base del concepto abstracto de esencia metafísica en general, que, al concretarse al caso particular de la bienaventuranza, da por resultado que la visión intuitiva es su constitutivo total.

Esencia metafísica de una cosa es aquella razón objetiva que, según nuestro modo de concebir, es su primer constitutivo, el principio de diferenciación que la coloca en una especie determinada en la escala de los seres y el principio y raíz de que dimana por consecuencia natural todo lo demás que existe en ella. En el caso de la bienaventuranza formal estas tres notas se acomodan perfectamente a la visión intuitiva:

A. La visión intuitiva es el primer acto del justo que llega al estado de término: lo primero que concebimos al concebir el estado de la bienaventuranza.

B. La visión intuitiva es el único principio discriminador del hombre que está aun en el estado de vía y del que ha llegado al estado de término; [20] ella es también la que clasifica a un hombre entre los bienaventurados si la posee, y entre los condenados si carece de ella al salir del estado de vía.

C. La visión intuitiva es el principio y raíz de que dimana el resto de actos y propiedades que integran el estado de la bienaventuranza, tanto de la esencial como de la accidental.

Tenemos, pues, que la visión intuitiva sola constituye la esencia metafísica de la bienaventuranza. [21]

19. Vázquez, o. c., D. 10, c. 2.

20. Gonet, o. c. D. 3, § 5.

21. Este argumento le exponían ya los tomistas antiguos, pero los modernos hacen en el más hincapié; V. Cathrein, *Philosophia Moralis*, n. 53; Lercher, o. c. n. 570; C. Pesch, *Praelectiones theologiae dogmaticae*, 3, *De ultimo fine*, n. 443; B. Beraza, *De novissimis*, n. 1298.—Citamos intencionadamente a estos jesuítas que se suman en esta ocasión a la tesis tomista. También se inclina por ella Blasco Tomás, *La Patria futura*, c. 7, § 1.

Observaciones.—*Primera.*—La visión intuitiva es la primera operación en el orden real, y según nuestro modo de concebir la primera en el bienaventurado cuando llega al estado de término. De aquí se podrá inferir que es una parte de la esencia pero no toda la esencia. Para esto sería necesario demostrar que la primera operación del bienaventurado formaba la esencia total de la bienaventuranza, que es de lo que se trata.

Segunda.—Es cierto que la visión intuitiva es la primera operación vital que clasifica a la criatura racional entre los bienaventurados; pero tampoco este motivo es suficiente para deducir que sea ella sola el constitutivo de la esencia metafísica de la bienaventuranza. En neta filosofía escolástica, la forma sustancial es la especificadora de los seres, y, sin embargo, nadie entre los escolásticos ha dicho que la forma sustancial sea el constitutivo total de la esencia metafísica de las cosas.

Tercera.—La visión intuitiva es la raíz de todos los demás actos y propiedades que integran el estado de la bienaventuranza, luego ella sola es la que constituye su esencia metafísica. Los tomistas atribuyen a esta razón una fuerza aplastante. A mí en un principio me convenció. Ella era la base en que me apoyaba para deshacer las pruebas de las otras sentencias. Al profundizar en el estudio de la cuestión, me ví envuelto en una gran confusión. Creo logré salir de ella trabajosamente con una rectificación sobre el peso de este argumento.

Barajaba dos definiciones de esencia metafísica, una descriptiva y otra esencial; admitidas las dos en principio, no veía la posibilidad de armonizarlas en el caso de la bienaventuranza y de la visión intuitiva simultáneamente. Admitía que la esencia metafísica de una cosa es la raíz de todo lo que aquella cosa encierra. Admitía que la visión intuitiva es la raíz de cuanto integra la bienaventuranza, y se imponía la conclusión de que sola la visión intuitiva era la esencia metafísica de la bienaventuranza.

Admitía por otra parte que la esencia metafísica de una cosa ha de comprender todas las notas precisas para que aquella cosa pueda ser sustancial y formalmente concebida, y me imaginaba a una criatura racional con la visión intuitiva, a la que Dios negaba el concurso necesario para que pusiese el acto de amor correspondiente, y no podía concebir que aquella criatura fuese formal y sustancialmente feliz, sino terriblemente desgraciada por no poder amar aquel Bien Sumo que conocía.[22]

La visión es a lo sumo una causa parcial del amor. Entre los escolásticos se lee con frecuencia que es únicamente condición «*sine qua non*».[23] En este sentido se puede admitir que la visión es la raíz del amor. No se puede decir que el amor sea un brote de la visión, sino que es un tronco distinto, tan esbelto como el de la visión, nacidos ambos en el mismo suelo

22. Rávago, o. c. p. 15.
23. Escoto, *Ox.* 4. D. 49, q. ex latere, n. 118.

del alma, si bien es verdad que el tronco del amor requiere como condición, o a lo sumo como causa parcial, la preexistencia del tronco de la visión.

Aunque se pueda decir que el amor nace de la visión, la perfección que el amor beatífico confiere a la criatura racional es una perfección formalmente distinta de la perfección conferida por la visión y de una categoría similar. Además, el amor beatífico engendra una unión intencional y afectiva con Dios, inmediata y suprema en su género, semejante a la unión intencional y representativa lograda por la visión. Esta unión con Dios, efecto del amor, y formalmente distinta de la unión causada por la visión, es de todo punto necesaria para que se pueda concebir a una criatura sustancialmente feliz. Se demostrará al exponer la sentencia suareciana.

Aun cuando se pueda decir que el amor nace de la visión, no es obstáculo para que entre las dos pudieran componer una misma esencia metafísica, como la componen la materia y la forma en los reinos inferiores, a pesar de que la forma «*educitur e potencia materiae*».

Cuenta la sentencia tomista con otro procedimiento para apoyar su enunciado sobre la esencia de la bienaventuranza. Consiste este nuevo procedimiento en excluir los actos de la voluntad.

Argumento primero.—Comenzaremos la exposición con un argumento genérico, aplicable a la eliminación de cualquier acto de la voluntad, que se reduce a lo siguiente: El primer objeto de la voluntad «*primum volitum*» no puede ser un acto de la propia voluntad; es así que la bienaventuranza es el primer objeto de la voluntad, luego la bienaventuranza no puede consistir en un acto de la propia voluntad.

La *Mayor* no ofrece dificultad especial. La voluntad como otra potencia cualquiera, necesita, para pasar al acto, un objeto que la determine. Cuando se trata de actos reflejos, el objeto determinante de la voluntad son los propios actos directos; pero es evidente que, en los actos directos, hay que buscar fuera de la voluntad al objeto determinador; así como no puede existir un acto reflejo sin un acto directo que le preceda, distinto de él, y que hace las veces de objeto del mismo, tampoco puede existir un acto directo de la voluntad, sin un objeto distinto que, al determinar a la voluntad, haga posible el acto directo. Sería, por tanto, un absurdo afirmar que el primer objeto de la voluntad «*primum volitum*» es un acto de la propia voluntad.

La *Menor* presenta, si cabe, menos dificultad. La bienaventuranza es el primer objeto de la voluntad. La bienaventuranza es el primero y el último móvil de todas las acciones humanas: el denominador común de todos loc actos de la voluntad. Si la voluntad ama, desea o aborrece, lo

hace porque, con estos actos, cree acercarse en grado mayor o menor a la felicidad.[24]

Observaciones.—*Primera.*—No parece que este argumento tenga el valor que le atribuyen sus mantenedores. Lo que prueba ciertamente es que no puede consistir en un acto de la voluntad la bienaventuranza objetiva; pero esto no necesita pruebas especiales, puesto que todos los teólogos lo admiten. No acertamos a ver cómo pruebe este argumnto que la bienaventuranza formal no pueda consistir, al menos parcialmente, en un acto de la voluntad. ¿Qué absurdo puede haber, en la hipótesis de que la bienaventuranza consista en un acto de la voluntad, en que la voluntad humana, mientras peregrina a través de este mundo, suspire únicamente en todas sus acciones por llegar algún día a poner en el cielo un acto final propio con el que ella y toda la naturaleza sea feliz?

Segunda.—Véase cómo se enfrenta Rávago con este argumento: Hay que saber entender eso de que la bienaventuranza es el «*primum volitum*» de la voluntad. Si se quiere decir que el hombre, en todos sus amores, se gobierna explícitamente o implícitamente, formal, virtual o interpretativamente por el ansia de apagar su sed de felicidad, aunque por error la busque con frecuencia por caminos de desventura, la afirmación es exacta; pero, si se pretende decir que el hombre busca desde el primer amor, directa, explícita y formalmente la bienaventuranza, estamos ante una afirmación inexacta, contraria a la experiencia de cada día que nos enseña cómo los niños en sus primeros amores no tienen otro móvil explícito y directo que los objetos circundantes.

Mas, aunque admitiésemos por una extraordinaria capacidad de reflexión, o mejor dicho, por una gracia de Dios más que extraordinaria, que un niño conociese desde el primer instante que su bienaventuranza había de consistir total o parcialmente en un acto de su voluntad, *verbi gratia,* en un acto de amor de Dios, ¿por qué no había de poder desear y amar desde aquel primer momento, con un amor actual y presente, aquel otro amor que sería su felicidad imperecedera? ¿Por qué no había de poder ordenar los actos de su vida entera hacia el logro de aquel otro acto de amor que sería su eterno bien?[25]

Argumento segundo.—Hay todavía otro argumento genérico para probar lo mismo, extraído de la naturaleza íntima de la voluntad en la orientación de sus funciones operativas. La voluntad se rige en el obrar por un movimiento centrífugo. Tiende a un fin, como inclinándose al exterior. Busca el bien fuera de sí. La voluntad tiende hacia la bienaven-

24. Santo Tomás expone este argumento 3 C. G. 26. De él le toman otros autores: Vázquez, o. c. D. 11, c. 6; Salmanticenses, o. c. D. 1, dub. 4, § 4.

25. Rávago, o. c. p. 14.

turanza, la apetece, se inclina hacia ella; pero el alcanzarla ya no es de su incumbencia. Y como la esencia de la bienaventuranza no consiste en la inclinación, sino en la consecución de la misma, síguese que la esencia de la bienaventuranza no puede consistir en actos de la voluntad. [26]

Observaciones.—*Primera.*—Este argumento está orientado por sus autores hacia la eliminación del amor como elemento esencial de la bienaventuranza. [27] Se puede responder que no carece de fuerza cuando se trata del amor de concupiscencia. Buscamos con él nuestro propio provecho, y para lograrle cumplidamente, es necesario que entremos en posesión de aquello que amamos. Pero no se puede aplicar al amor de benevolencia. En la bienaventuranza, el amor de benevolencia que sienten los bienaventurados hacia Dios, es último en su línea, y no se ordena a ningún otro fin ulterior, ni exige el complemento de consecución alguna. Este amor de benevolencia se aquieta con que Dios tenga el cúmulo de bienes que le desean los bienaventurados. [28]

Segunda.—Ya veremos oportunamente, si esa orientación de la voluntad hacia el exterior impide que alguno de sus actos pueda servir para la consecución de las cosas.

Argumento tercero.—En un análisis de los actos de la voluntad, se llega a la conclusión de que ninguno puede ser constitutivo de la esencia metafísica de la bienaventuranza. Es el argumento que difícilmente pasa por alto un autor tomista.

Hay tres actos de la voluntad cuyo objeto inmediato puede ser Dios, y de los que se podrá dudar si forman parte de la bienaventuranza: el deseo, el amor y el gozo; ninguno de los tres es consecutivo de Dios; luego ningún acto de la voluntad es parte esencial de la bienaventuranza.

A.—El deseo no es un acto consecutivo. El deseo versa sobre un bien ausente. Puede inducir a poner los medios para conseguir aquel bien; mas, por el simple deseo, formalmente considerado, el bien continúa tan ausente como antes.

B.—El amor no es acto consecutivo. El que un bien se posea o no se posea, puede influir en que el amor sea más o menos intenso; pero, en sí considerado, el amor puede versar sobre un objeto presente lo mismo que sobre un objeto ausente. Si el objeto está ausente, el acto de amarle le deja tan ausente como estaba.

C.—El gozo no es acto consecutivo. El gozo es un acto por el que el

26. Gonet, o. c. D. 3 § 4.

27. Billuart, o. c. Diss. 2, q. 2, § 2, y mucho antes se expresaba en términos parecidos Durando, 4, D. 49, q. 1.

28. F. Suárez, o. c. D. 7, s. 1, n. 19.

alma disfruta de un bien previamente logrado. El gozo, no alcanza, sino que supone alcanzado su objeto.[29]

Observación.—Admitimos con los tomistas que el deseo y el gozo no son actos formalmente consecutivos. En el capítulo siguiente, dedicado a la sentencia escotista, sostendremos que el amor beatífico es acto consecutivo de Dios.

CONCLUSIONES

Primera.—La sentencia tomista define la bienaventuranza formal diciendo simplemente consecución de Dios. Según esta sentencia la esencia metafísica de la bienaventuranza formal consiste exclusivamente en la visión intuitiva. Es la sentencia más fuerte por la autoridad extrínseca. Prueba que la visión intuitiva es consecución de Dios, y que, por lo mismo, puede ser uno de los componentes de la esencia metafísica de la bienaventuranza formal.

Segunda.—Intenta probar que es, además, el constitutivo único y total, con tres grupos de argumentaciones, a saber:

A.—La esencia de la bienaventuranza ha de consistir en una operación única: esta operación es la visión intuitiva.

B.—La definición descriptiva de esencia metafísica en general, aplicada al caso particular de la bienaventuranza, da por resultado que la esencia de la bienaventuranza consiste en la visión intuitiva únicamente.

C.—Exclusión de la voluntad y de todos sus actos de la esencia metafísica de la bienaventuranza formal. Ninguno de estos argumentos tiene fuerza definitiva.

Tercera.—Asidos a la definición de consecución de Dios a secas, la ven realizada en la visión intuitiva; pero no se fijan en que la consecución de Dios por la visión intuitiva es insuficiente para hacer a una criatura racional, formal y sustancalmente feliz.

III. SENTENCIA ESCOTISTA

En un precioso artículo sobre la caridad en la espiritualidad franciscana, afirma el P. Heerinkx que la caridad es la nota fundamental y característica de dicha espiritualidad.[30]

29. St. Th. 1-2, q. 1, a. 1, ad. 2; q. 3, a. 4, ad. 2; 3 C, G. 25-26; D. Soto, 4, D. 49, q. 1, a. 3; Schiffini, *Philosophia Moralis*, 1, n. 29; Billuart, o. c. Diss. 2, a. 2, § 2; Gonet, o. c. D. 3 § 5; Lercher, o. c. n. 570; V. Cathrein, o. c, n, 53; Vázquez, o. c. D. 11, c. 4, 5 y 7; E. Hugón, *De novissimis*, q. 7, a. 3, 3.

30. Heerinkx, *De momento caritatis in spiritualitate franciscana. Anto-*

Para los maestros de la escuela seráfica la voluntad es la reina de las facultades humanas. No niegan el axioma universal «*nihil volitum quin praecognitum*». Reconocen que la luz del entendimiento descubre sus derroteros a la voluntad, porque «*ignoti nulla cupido*». La volición requiere que la intelección le proporcione la materia sobre la que ha de actuar; pero el papel del entendimiento en relación con la voluntad es el de pura condición indispensable; y si se quiere afirmar entre ambas facultades el nexo de causa y efecto, la causalidad es recíproca: el entendimiento ejerce un influjo causal parcial sobre la voluntad que es facultad superior, y la voluntad ejerce a su vez otro influjo causal parcial sobre el entendimiento, que es facultad inferior. [31]

Para Escoto la primacía de la voluntad radica en que el entendimiento tiene que observar una sumisión fatal a la ley de la evidencia, [32] al paso que la voluntad es señora de sus actos [33] y tiene potestad para ponerlos o no ponerlos. [34]

«El hombre determinado sólo por el entendimiento, piensa Escoto que sería un buen animal: «*Sic homo esset unum bonum brutum*»; mientras él con el primado de la voluntad, tiende a asegurarle una individualidad original inconfundible». [35] La canonización de esta supremacía de la voluntad es la tesis franciscana del voluntarismo.

Teniendo en cuenta estos principios, a nadie sorprenderá que Escoto vuelva las espaldas al entendimiento y ponga los ojos en la voluntad, cuando busca el acto constitutivo de la esencia metafísica de la bienaventuranza.

Subiremos a la tesis escotista por un triple escalón:

A.—La esencia de la bienaventuranza consiste en una operación única.

B.—Esta operación es un acto de la voluntad.

C.—Este acto de la voluntad es el amor de benevolencia.

La esencia metafísica de la bienaventuranza formal consiste en una operación única.

Estudia Escoto este punto en la cuestión tercera de la disputa cuarenta y nueve de su comentario oxomense al cuarto libro de las Sentencias. Hace alusión a la doble sentencia sobre la unicidad o dualidad de operaciones en la composición de la esencia metafísica de la bienaventuranza formal. [35'] Prescinde de la bienaventuranza como estado integrado por varias

nianum, Romae, 1938: «nota et character peculiaris ac fundamentalis spiritualitatis franciscanae pronuntiari debet» p. 476.

31. Escoto, *Ox.* 1, D. 1, q. 1, n. 3.
32. Escoto, *Ox.* 4, D. q. ex latere, n. 18.
33. Escoto, *Ox.* 3, D. 17, q. unica, 47.
34. Escoto, *Ox.* 3, D. 33, q. 4, n. 7.
35. Escoto, *Ox.* 4, D. 49, q. 3, n. 3-4.
35'. Agustín Gemelli, *El Franciscanismo*, p. 59.

operaciones, y considera la bienaventuranza llamada formal, o sea, la operación u operaciones, últimas en su línea, que alcancen inmediatamente a Dios, y nos hagan felices al ponernos en su posesión.

Distingue entre bienaventuranza de potencia y bienaventuranza de la naturaleza. Entiende por bienaventuranza de potencia aquella operación por la cual una potencia determinada se une inmediatamente con Dios, y alcanza así la plenitud de sus posibilidades, y como consecuencia es feliz, pero no lo es con ella toda la naturaleza racional.

No niega Escoto que la felicidad de una potencia sea felicidad de toda la naturaleza. Su sentencia sobre la distinción entre las potencias y el alma le hace esa negación más difícil que a otro cualquiera. Tan sólo quiere decir que una potencia puede llegar a la plenitud de su felicidad específica, sin que por ello la naturaleza intelectual sea feliz «*simpliciter*», aunque lo sea «*secundum quid*» en el sector de aquella potencia. Por ejemplo; el entendimiento es una potencia nacida para conocer la verdad ilimitada. Al unirse a Dios por la visión intuitiva sacia su hambre de verdad y es feliz. Esta felicidad total del entendimiento es simultáneamente una felcidad perfecta de la naturaleza racional en el sector del conocimiento, pero no es su felicidad total, porque, para ésta, necesita todavía alcanzar la meta en el campo del amor.

Entiende por bienaventuranza de la naturaleza aquella operación por la cual la naturaleza se une a Dios y es feliz «*simpliciter*» en lo sustancial. Es cierto que la naturaleza consigue su felicidad por medio de las potencias; pero hay en la naturaleza racional una potencia cuya felicidad particular es al mismo tiempo la felicidad sustancial de toda la naturaleza. Hay una potencia que, al poner una operación que la une inmediatamente con Dios, llega a la meta de su propia felicidad, y con ella, en virtud de la misma operación, alcanza su felicidad sustancial toda la naturaleza racional. Esta operación no contiene en sí todas las perfecciones que requiere la naturaleza intelectual para ser feliz; pero es el complemento, la corona, el remate, por decirlo así, que supone logrado previamente todo lo necesario para la felicidad. [36]

Por ejemplo, la voluntad es una potencia que siente ansias ilimitadas de amor. Al unirse a Dios por el amor beatífico, sacia su hambre de amar y es feliz; en virtud de este mismo amor beatífico, es también feliz en lo sustancial toda la naturaleza racional. No porque el amor contenga formalmente todo lo que necesita la naturaleza racional para ser feliz, sino porque el amor es el complemento que llena el hueco que faltaba por cubrir después que otras operaciones anteriores habían causado la felicidad

36. «Beatitudo naturae intellectualis consistit in operatione unica tantum, quia tantum in unica est sibi simpliciter perfecte bene, ita quod nihil sibi desit, non tanquam hoc includat omnia pertinentia ad bene esse naturae, sed dicat complementum omnium in bene essendo», Escoto, *Ox.* 4, D. 49, q. 3, n. 5.

total de otras potencias, y la felicidad de la naturaleza en el sector de aquellas potencias.

A la pregunta de cuáles son las facultades que pueden alcanzar la bienaventuranza de potencia, responde Escoto que son todas las capaces de unirse inmediatamente con Dios; todas las que pueden poner un acto que sea consecución de Dios. En concreto estas potencias, en la criatura racional, son el entendimiento y la voluntad, pues en el cielo las dos tienen a Dios como término inmediato de sus operaciones respectivas. La suma de la bienaventuranza de las potencias constituye la bienaventuranza total extensiva. [37]

Considera después cuál es, entre las bienaventuranzas de potencia, la bienaventuranza de la naturaleza. Es aquella por la cual la criatura racional se une a Dios más perfectamente, con una inmediación que excluye todo medio del mismo orden y de orden superior, de modo que sea la última en su género y en todos los géneros, por no subordinarse a otra unión inmediata. La bienaventuranza de la naturaleza consiste en aquella operación que satisface una potencia, cuya inclinación particular es al mismo tiempo la inclinación central y polarizadora hacia la cual están inclinadas y subordinadas todas las restantes inclinaciones de la naturaleza racional. La bienaventuranza de la naturaleza consiste en la operación más perfecta de la criatura racional, por la cual la criatura racional se une al bien sumo del modo más perfecto, y según la inclinación central que dice la misma naturaleza hacia aquel objeto que es su bienaventuranza objetiva.

Con estas premisas se comprende perfectamente la solución de Escoto al problema de si la bienaventuranza formal ha de consistir en una operación o en varias: La bienaventuranza total extensiva, o sea, la suma de las bienaventuranzas de potencia, consiste en dos operaciones: visión intuitiva y amor, porque el objeto inmediato de ambas es Dios. Si en la naturaleza intelectual hubiese diez operaciones cuyo objeto inmediato fuese Dios, diez serían las operaciones constitutivas de la bienaventuranza total extensiva. [38]

Así se acerca Escoto a la sentencia llamada suarista, que pone la esencia de la bienaventuranza en la visión intuitiva y en el amor.

La bienaventuranza de la naturaleza consiste en una operación única, porque sólo puede haber una potencia que sea la más perfecta; que una a la naturaleza intelectual con Dios del modo más perfecto, que sea el último complemento necesario para poder decir que la naturaleza racional está en el «*bene essendo simpliciter*», [39] y porque la bienaventuranza ob-

37. Escoto, *Ox.* 4 D. 49, q. 3, n. 6.
38. Escoto, *Ox.* 4 D. 49, q. 3, n. 6.
39. «Sic ergo loquendo de beatitudine naturae, qua scilicet ipsi naturae simpliciter est optime, saltem ex parte obiecti optimi, et ut optimi cui coniungitur beatitudo, non est nisi in unica operatione unius potentiae». Escoto, *Ox.* 4 D. 49, q. 3, n. 5-7.

jetiva es un objeto único, no sólo material, sino también formalmente, pues es bienaventuranza objetiva en cuanto que es el supremo bien de la criatura racional, extrínseco a ella, y que al ser alcanzado por la misma del modo más perfecto la eleva al grado supremo de su perfección y la coloca en el «*bene esse naturae simpliciter*».[40]

Así se acerca Escoto a la sentencia tomista que pone la esencia metafísica de la bienaventuranza en una operación sola; por eso pudo él decir que su solución era intermedia con respecto a las otras sentencias.[41]

Observaciones.—*Primera.*—La tesis del voluntarismo despierta una extraña simpatía, efecto sin duda del amor, tan enaltecido en ella, y que es regalo de las almas grandes, fuente perenne de inspiración para los artistas, e irradiación seductora de la vida seráfica. Pero repetimos lo dicho a propósito del intelectualismo tomista. En un sentido es superior el entendimiento; en otro lo es la voluntad; es muy difícil determinar qué facultad es más perfecta en absoluto. No se puede por tanto atribuir gran fuerza a los argumentos que se fundamentan en el voluntarismo.

Segunda.—Es aceptable la distinción entre bienaventuranza de potencias y bienaventuranza de la naturaleza:

A.—La naturaleza es feliz por las operaciones de sus potencias.

B.—Una potencia puede tener cubiertas sus posibilidades y ser por ello feliz; en su terreno específico también es feliz la naturaleza, pero no lo es «*simpliciter*». Esto en principio es compatible con todas las escuelas teológicas.

C.—Está bien aplicado el concepto de bienaventuranza de potencia a todas las que puedan alcanzar a Dios inmediatamente. Responde al concepto de bienaventuranza formal definida como consecución de Dios.

D.—Es indudable que en la adquisición progresiva de perfecciones por las que la naturaleza intelectual asciende a las cumbres en que se respiran los aires de un bienestar completo y absoluto, tiene que haber una perfección que sea como la corona y el remate de todas las demás, con cuya adquisición la naturaleza racional alcance la meta de su felicidad sustancial.

E.—Es apropiada la denominación de bienaventuranza de la naturaleza para aquella operación que es la bienaventuranza de una potencia y al mismo tiempo sitúa a la naturaleza entera en su bienaventuranza sustancial.

F.—Es sumamente útil la indicación de que esta operación es la bienaventuranza de la naturaleza, no por encerrar formalmente todo lo que

40. Escoto, *Ox.* 4 D. 49, q. 3, n. 5.
41. Escoto, *Ox.* 4 D. 49, q. 3, n. 5.

necesita la naturaleza para ser feliz, sino por ser corona y complemento. Se facilita de este modo la pulverización de dificultades serias que se podrían oponer, de no mediar esta aclaración.

Tercera.—Es cierto que la bienaventuranza total extensiva del alma consiste en las operaciones del entendimiento y de la voluntad.

Cuarta.—Al argumento con que prueba la unicidad de la operación constitutiva de la esencia de la bienaventuranza no se le puede atacar como lo hicimos en la sentencia anterior, cuando le exponían los Salmanticenses. Considerado en concreto, y supuestos los principios de que parte Escoto, nos parece una conclusión deducida con lógica impecable. La operación más perfecta, que nos una con nuestro último fin del modo más perfecto, y que sea la corona y el complemento último de toda la naturaleza, ha de ser por fuerza una operación única.

Al fin del artículo siguiente atacaremos esta conclusión, rechazando los principios en que se apoya.

Quinta.—Aunque se podrían señalar algunas pequeñas discrepancias, cuando Escoto habla de la bienaventuranza de la naturaleza, viene a entender lo que los demás significan por la esencia metafísica de la bienaventuranza formal.

La bienaventuranza de la naturaleza consiste en una operación de la voluntad.

La bienaventuranza de la naturaleza consiste: *A*) en una operación de la potencia más perfecta; *B*) que nos une al último fin del modo más perfecto; *C* según la inclinación central que la naturaleza racional siente hacia el último fin, y bajo el aspecto en que la naturaleza racional es beatificable por el último fin; *D*) y que coloca a la naturaleza en el «*bene esse simpliciter*» por ser la corona y el complemento de todas sus perfecciones. Es así que la operación capaz de reunir estas condiciones ha de ser una operación de la voluntad, luego la bienaventuranza de la naturaleza consiste en una operación de la voluntad.

Se prueba la mayor. A) La voluntad es la potencia más perfecta.[42]

B) La voluntad nos une al último fin del modo más perfecto. Porque la voluntad nos une al último fin como es en sí objetivamente; al paso que el entendimiento nos une al último fin, no como es en sí, sino como es en nuestra representación intencional.[43]

C) La bienaventuranza es nuestro último fin, el sumo Bien de la naturaleza humana. La inclinación hacia este último fin y Bien sumo es la

42. Escoto, *Ox.* 4 D. 49; toda la cuestión intercalada entre la cuarta y la quinta, más las citas del párrafo anterior.
43. Heerinkx, o. c. p. 169. Son palabras de Escoto.

inclinación central de la naturaleza, hacia la cual se ordenan y subordinan todas las demás. La razón de encontrar en Dios su bien supremo y su último fin es la razón formal por la cual la naturaleza humana se inclina hacia Dios. Dios alcanzado bajo este aspecto de Bien sumo y último fin es la bienaventuranza de nuestra naturaleza. Ahora bien; como la voluntad es la potencia a la que corresponde tender al fin, y cuyo objeto formal es el bien, síguese que la operación que una a la criatura racional con Dios bajo el aspecto en que la naturaleza racional tiende a El primordialmente, y es beatificable por El, ha de ser una operación de la voluntad. [44]

D) El último apartado no tiene dificultad especial, puesto que en el mecanismo del funcionamiento psicológico la voluntad va detrás del entendimiento.

Observaciones.—*Primera.*—La primera afirmación es la flor y nata del voluntarismo, y ya hemos indicado que esta tesis es discutible.

Segunda.—El entendimiento nos une con Dios como Dios es en sí lo mismo que la voluntad. La unión causada por las dos facultades es intencional.

Tercera.—La bienaventuranza es nuestro bien sumo y nuestro último fin. La voluntad es la potencia bajo cuyo campo de acción caen el fin y el bien en su razón de tales.

Este argumento, el predilecto de los escotistas, nos parece desprovisto de fuerza probativa, por reducirse, dicho sea con respeto, a un juego sobre la superficie de las palabras.

Es cierto que fin y bien son objeto de la voluntad. Corresponde a la voluntad tender a un fin; pero aquí sí que podemos atacar con el argumento de los tomistas, ineficaz para el fin pretendido por ellos, de que una cosa es inclinarse, tender, apetecer, y otra es conseguir; y la bienaventuranza no consiste en la tendencia hacia el fin y hacia el bien, sino en su consecución.

Bien de un ser cualquiera es lo que conviene a ese ser. Bien de la criatura racional es lo que conviene a la criatura racional. En un hombre, la voluntad puede desear, amar, apetecer, inclinarse hacia todo lo que conviene a ese hombre; mas para señalar a qué potencia humana corresponde la concesión de los bienes hacia los cuales se inclina la voluntad, hay que examinar la naturaleza del bien en cada caso particular. La salud corporal es un bien del hombre; la voluntad humana puede apetecer la salud corporal; nadie dirá sin embargo que la consecución de la salud corporal pertenezca formalmente a la voluntad.

Supongamos por un momento que el bien supremo del hombre consistiera en conocer intuitivamente la Verdad suprema. La naturaleza hu-

44. Escoto, *Ox.* 4 D. 49, q. 4, n. 4.

mana se inclinaría hacia su bien supremo por un acto de la voluntad; pero conseguiría ese bien supremo por un acto del entendimiento. Dios es nuestro último fin por ser el Bien sumo y la Verdad suma. No parece invulnerable el argumento Aquiles de los escotistas.

LA BIENAVENTURANZA DE LA NATURALEZA CONSISTE EN EL AMOR DE BENEVOLENCIA.

Sentado que la bienaventuranza ha de consistir en un acto de la voluntad, examina Escoto a continuación cuál ha de ser entre los múltiples actos de la voluntad el que constituya la bienaventuranza y enseña que es el acto de fruición; prosigue el análisis, para terminar diciéndonos que el acto de fruición, constitutivo de la bienaventuranza de la naturaleza, es el amor de benevolencia, por ser el acto al cual se puede aplicar la definición de la misma: [45]

A.—Es un acto de la potencia más perfecta; pues es un acto de la voluntad.

B.—Es el acto más perfecto, puesto que la caridad en este mundo y en el otro es la reina de las virtudes.

Es un acto que nos une a Dios. Aunque el amor pueda versar sobre un objeto ausente, lo mismo que sobre un objeto presente, sin embargo, cuando el objeto está presente, y de modo especial en el caso de la bienaventuranza, cuando Dios está presente por el acto del entendimiento, la voluntad pone un acto de amor estricto, que es verdadera consecución, pues por él el alma se une a Dios y entra en su posesión.

El amor es finalmente el acto que nos une con Dios más perfectamente. Reconoce Escoto que la visión intuitiva es consecución de Dios, y un requisito previo para que la naturaleza racional pueda ser feliz; pero la consecución por el amor es más perfecta, en la entidad del acto, y en la unión que produce. La consecución por el entendimiento es la primera en el tiempo, pero la consecución por el amor es la primera en la dignidad, pues *«posteriora generatione sunt priora perfectione»*. [46]

C.—La bienaventuranza de la naturaleza ha de consistir en una operación que nos una con Dios bajo la razón formal de nuestro bien supremo, y bajo esta razón precisamente nos une el amor, pues amamos a Dios sobre todas las cosas, por ser la bondad por excelencia. [47]

D.—El amor de benevolencia es finalmente el complemento que necesita la naturaleza para alcanzar su última perfección; pues la perfección

45. Escoto, *Ox.* 4 D. 49, q. 5, n. 2.
46. Escoto, *Ox.* 4 D. 49, q. 4, n. 5.
47. Escoto, *Ox.* 4 D. 49, q. 4, n. 4.

que adquiere por la visión intuitiva tiene que estar adquirida, ya que el amor supone el conocimiento. Podría ofrecer alguna duda el gozo, por ser posterior al amor, y parecer el último complemento, la perfección última que necesita la criatura racional para ser feliz, para llegar al «*bene esse naturae simpliciter*».

La dificultad es sólo aparente. La bienaventuranza de la naturaleza consiste en una consecución de Dios, y el gozo no es una operación consecutiva, sino un efecto que nace en el alma después que Dios ha sido alcanzado por otros actos. Más aún; la bienaventuranza consiste en una operación, y el gozo no es una operación; para Escoto el gozo es una «pasión».[48]

Observaciones.—*Primera.*—Reconocemos validez al argumento con que prueba Escoto que el amor es verdadera consecución de Dios. Aunque le pone tan en comprimido, que es difícil captarle con toda su fuerza. Ya veremos esta prueba desarrollada por Suárez con más amplitud.

Segunda.—Hubiera sido preferible, que, al enunciar su tesis, Escoto hubiera dicho que consistía en el amor de benevolencia, en vez de decir en el acto de la fruición, para descubrirnos en un análisis ulterior que este acto de fruición es el amor de benevolencia. Se evitaba con ello una fuente de confusiones; pues fruición indica en nuestros días, y lo indicaba también en los de Escoto, la idea de disfrute y de gozo, aunque también se pudiera emplear en el sentido que le dió Escoto.

Puede ser que este reparo no exista para quien conozca a fondo la doctrina general del Doctor Sutil; nosotros sospechamos que, en esta ocasión, procedió con segunda intención. La palabra fruición la emplean los Santos Padres con frecuencia, y sobre todo San Agustín, cuando tratan de la bienaventuranza. Enunciando la tesis por fruición, allanaba el camino para traer con más facilidad a su favor los textos en que los Santos Padres hablan de fruición, ya que éstos de ordinario no se ocupan de explicar qué es lo que entienden por fruición.

Tercera.—Después de leer a Escoto, nos parecen vanos muchos de los reparos que hemos visto oponerle, al menos en la forma en que se le oponen: Es inútil pretender probarle que, sin la visión intuitiva, la criatura racional no puede ser feliz, porque Escoto dice que la bienaventuranza de la naturaleza exige el requisito previo de la visión intuitiva. Es ocioso probarle que la visión es consecución de Dios. También él lo enseña así. Es inútil argüirle con que el amor no contiene todas las perfecciones que la naturaleza racional necesita para ser feliz, porque no enseña que las con-

48. Escoto, *Ox.* 4. D. 49, q. 7, n. 4. Para mejor inteligencia de la sentencia escotista, cfr. Minges, *De novissimis.—De caelo,* n. 66.

tenga todas, sino solamente que supone todas las necesarias no contenidas formalmente en él.

Cuarta.—El camino para impugnar a Escoto es atacar su tesis del voluntarismo exclusivista. Un tomista le diría que la facultad más perfecta es el entendimiento, y la operación más perfecta, la visión intuitiva, que es, además, no sólo la consecución de Dios más perfecta, sino también la única.

Un autor que siguiera una sentencia media entre el intelectualismo y el voluntarismo, para quien en un aspecto fuese superior el entendimiento, y bajo otro lo fuese la voluntad; un autor para quien el hombre tuviese tanto de intelectivo como de volitivo, y concediese a las dos facultades superiores, aunque sean específicamente distintas, una perfección entitativa similar, que es, a nuestro juicio, la opinión más probable, podría decir a Escoto, valiéndose de su terminología, que hay una operación que es la bienaventuranza del entendimiento, y otra que constituye la bienaventuranza de la voluntad, pero que si la bienaventuranza de la naturaleza racional había de consistir formalmente en la consecución de Dios, o en la unión con Dios, había que buscarla en las dos potencias, y por tanto era necesario modificar su noción sobre la bienaventuranza de la naturaleza.

Quinta.—Aun así, podía mantenerse todavía en pie, aunque con una profunda reforma la teoría de Escotc, por aquello de que el amor es la última consecución de Dios, y el complemento de la consecución por la visión.

Sexta.—Pero hay una última razón muy adversa a la teoría de Escoto, al menos en el caso de que se insista en identificar lo que él llama bienaventuranza de la naturaleza con lo que otros entienden por esencia metafísica de la bienaventuranza formal.

La esencia metafísica de la bienaventuranza tiene que incluir formalmente todas las notas necesarias para que con ellas solas pudiera ser concebida la bienaventuranza en abstracto. Es decir; la esencia metafísica de la bienaventuranza ha de ser una forma abstracta, que, al ser aplicada a una criatura racional en concreto, produzca un efecto formal que sea una criatura racional sustancialmente feliz. Ahora bien, la forma abstracta del amor beatífico no basta a producir este efecto. Pues si se diera el caso de que Dios causara en una criatura racional un amor idéntico al beatífico, y al mismo tiempo la privara de la visión intuitiva, aquella criatura más que feliz sería desgraciada. Y no sirva de evasiva la puerta de escape que Escoto deja abierta ,cuando dice que el amor es la bienaventuranza total, aunque no encierre formalmente la visión porque la supone. Pues la esencia metafísica de una cosa ha de contener formalmente, todo lo que es formalmente necesario para que sea posible la concepción formal en lo sustancial de aquella cosa determinada.

CONCLUSIONES

Primera.—La esencia de la bienaventuranza consiste según los escotistas en una operación única. Esta operación es un acto de la voluntad. Este acto de la voluntad es el amor de benevolencia.

Segunda.—La tesis es fácilmente defendible. Partiendo de los principios escotistas fluye con una lógica impecable.

Tercera.—Su apoyo fundamental es la tesis discutible del voluntarismo. Aun admitido el voluntarismo, no parece que se aplique al amor beatífico perfectamente la noción genérica de esencia metafísica. El amor de benevolencia no basta para la esencia metafísica de la bienaventuranza formal.

IV. SENTENCIA SUARISTA

Hay una tercera sentencia que suma la parte positiva de las dos anteriores. Aunque fué defendida por algunos escolásticos medievales,[49] suele apellidarse suarista, por ser Francisco Suárez el autor de más relieve entre los que la propugnan, y porque, así como se llaman tomista y escotista a las capitaneadas por los Doctores Angélico y Sutil respectivamente, parece conveniente llamar suarista a la capitaneada por el Doctor Eximio, caudillo de otra gran escuela teológica.

Enseña esta sentencia que la esencia metafísica de nuestra bienaventuranza formal consiste en la visión intuitiva, más en el amor de benevolencia que brota en el alma como fruto del conocimiento intuitivo con que la inteligencia percibe la esencia de Dios. Es a nuestro juicio, la sentencia más probable por su valor interno. Juzgada a base de la autoridad, ocupa el segundo puesto; cuenta con más partidarios que la escotista, pero con menos que la tomista.

Gotti[50] hace resaltar cómo los autores que ponen la bienaventuranza en dos operaciones discrepan al determinarlas: unos señalan la visión y el amor, otros la visión y la fruición; otros la visión y el gozo. No aceptamos el reparo de Gotti; la discrepancia se limita a la terminología. Examinados con detención, se ve que todos hablan de visión intuitiva y amor de benevolencia, pues aun los que nombran el gozo, significan un gozo de benevolencia que en el fondo se identifica con el amor.

Los suareciamos defienden su tesis con relativa comodidad; se apropian las razones empleadas por tomistas o escotistas para probar que la visión o el amor son la bienaventuranza formal; admiten su contenido positivo, y los despojan de su contenido exclusivista.

49. Bonaventura, 4 D. 49, a. 1, q. 5.
50. Gotti, o. c. 2, 2; *De Beatitudine*, dub. 4, § 1.

Suárez afirma que la visión intuitiva es el más importante entre los elementos constitutivos de la bienaventuranza formal y, a título de prueba, enumera con brevedad los argumentos tomistas; [51] pero agrega un poco más adelante, en el número 31, que el amor de benevolencia es también esencial, porque es necesario para que el hombre pueda ser feliz en grado perfecto: «*Dico tertio: amor charitatis et amicitiae divinae est simpliciter necessarius ut homo sit supernaturaliter perfecte beatus, et absolute dicendus est de essentia ipsius beatitudinis*».

El hombre es sustancialmente feliz cuando logra su última perfección; alcanza su última perfección cuando realiza las operaciones que le unen perfecta e inmediatamente con Dios, y las operaciones que le unen perfecta e inmediatamente con Dios son la visión intuitiva y el amor de benevolencia. [52]

De la perfección conseguida por virtud de la visión más de la perfección alcanzada por medio del amor de benevolencia, resulta en la naturaleza humana una perfección única, que es su perfección última, y que, por lo mismo, constituye su bienaventuranza formal. Mientras la naturaleza humana no alcance esta perfección total, obtenida como suma resultante de las dos perfecciones supremas del entendimiento y de la voluntad, no ha alcanzado su perfección última, o lo que es igual, no ha entrado en posesión de la felicidad perfecta (*ib. n. 32*).

Prueba Suárez que la visión intuitiva es consecución de Dios verdadera y suficiente (*ib. nn. 11, 14 y 29*). En cuanto al amor, sostiene que une al hombre de manera inmediata con Dios (*ib. nn. 32 y 34*). Esta unión basta para afirmar que el amor es consecución o posesión de Dios. Una facultad llega a la posesión de un objeto cuando logra unirse con él de tal suerte que sacie su apetito en el mismo grado en que se inclinaba él (*ib. n. 11*).

La voluntad humana tiene una capacidad objetiva ilimitada para el amor, y está dominada por una inclinación innata hacia Dios, quien, por su infinitud, es el único objeto que puede llenar la capacidad ilimitada de la voluntad; cuando, previa la visión intuitiva, la voluntad se une inmediatamente con Dios por medio del amor, esta unión objetiva es para ella una verdadera consecución, pues logra poseer a Dios en un grado lo bastante perfecto como para sentir definitivamente satisfecho el apetito innato que experimentaba hacia El.

Enseña Santo Tomás, cómo, para que el hombre alcance su semejanza perfecta con Dios —o lo que es igual su última perfección, sinónimo de su bienaventuranza formal—, no tiene bastante con ver a Dios, sino que ha de unirse a El por medio del amor, y muchos tomistas reconocen que no podría llamarse feliz al hombre que tuviera la intuición de Dios y no

51. F. Suárez, o. c. D. 7, s. 1, n. 29.
52. F. Suárez, o. c. D. 7, s. 1, n. 31-32.

pudiera amarle, por negarle Dios el concurso necesario para poner el acto del amor. Ante esto, y à fin de no incluir al amor en la esencia de la bienaventuranza, dice Medina que aun cuando la visión intuitiva sea la bienaventuranza total, no lo es tan sólo formalmente, o sea, a modo de forma que se adhiere al alma, sino también efectivamente, o sea, causando el amor; con lo cual, aunque la visión sea bienaventuranza suficiente, no beatifica *actu* si no causa *actu* el amor. Suárez no admite semejante explicación. El efecto de ser feliz ha de ser producido formalmente por una forma. Si la visión beatífica formal y además efectiva o causalmente es necesario que produzca algo, en este caso el amor, que beatifique formalmente junto con ella. De modo que una de dos: o la bienaventuranza es un efecto formal de la visión sola, en cuyo caso el amor es innecesario, o el amor beatifica parcial y formalmente, y por consiguiente forma parte de la bienaventuranza formal (*ib. n. 31*).

Añaden otros que el amor no es esencial en la bienaventuranza, sino condición imprescindible para que la visión alcance la comprehensión que le corresponde y pueda así beatificar; pero esto, dice Suárez, es inadmisible; la bienaventuranza no exige el amor de benevolencia para que la visión sea perfecta, sino por razón de su excelencia interna, por ser una conexión con el último fin, última en su orden, apetecible por sí misma, y que, por alcanzar inmediatamente nuestro último fin objetivo, es causa formal de una perfección, que no es causada formalmente por la visión o por algún otro acto, y sin la cual, la última perfección del hombre queda disminuída, y como reducida a la mitad; esto le fuerza a confesar que el amor no sólo es necesario para la bienaventuranza, sino que pertenece a su esencia (*ib. n. 32*).

Objetan también los tomistas que el amor de benevolencia no puede ser esencial a la bienaventuranza por su indiferencia en orden al estado de vía y al estado de término. Se da en este mundo; no es característico y exclusivo de la gloria. Poco pesa para Suárez este reparo. El amor de benevolencia es una perfección y la bienaventuranza excluye las imperfecciones de esta vida, pero no excluye necesariamente las perfecciones que en un grado más imperfecto pueden ser realidad en este mundo. La objeción prueba más bien lo contrario. El amor de benevolencia para con Dios es algo tan indispensable entre los constitutivos de nuestra perfección interna, que sin él no podremos poseer en ningún estado la felicidad relativa al estado correspondiente de vía o de término (*ib. n. 33*).

Por nuestra parte añadimos que la objeción permite una retorsión perfecta contra los tomistas. Olviden un momento nuestra elevación al orden sobrenatural. Convendrán en que viviríamos una eternidad feliz a base de un conocimiento abstractivo de Dios y del amor y gozo correspondientes a dicho amor; los tres actos son posibles mientras peregrinamos en

esta vida perecedera; ¿en qué pondrían ellos la esencia de la bienaventuranza en un estado de naturaleza pura?

Otra dificultad. El amor no pertenece a la esencia de la bienaventuranza, porque su objeto inmediato no es Dios sólo, sino Dios previamente poseído por la visión. Aquí, opina Suárez, hay un equívoco manifiesto. El amor de benevolencia tiene por objeto natural, próximo y directo, a Dios solo; el que Dios sea presentado a la voluntad por la visión intuitiva es una condición necesaria *sine qua non* para el amor, pero no es obstáculo para que el amor sea unión inmediata con Dios, real y formalmente distinta de la unión obtenida por la visión, y apetecible por sí misma, y no sólo en orden a la visión (*ib. n. 34*).

Examina finalmente Suárez la prueba tomista que excluye el amor porque procede de la visión. La visión, dice Suárez, es condición necesaria, o a lo sumo principio eficiente parcial del amor; pero esto no impide que la perfección conferida formalmente por el amor, sea muy distinta de la perfección que confiere la visión intuitiva, perfección última en su género y, por añadidura, muy necesaria para que la naturaleza racional alcance con el último fin la unión debida. La visión viene a ser con relación al amor, bajo el aspecto en que es principio del mismo, lo que es el acto primero con relación al acto segundo y último; y como la bienaventuranza consiste en el acto segundo, y el amor es necesario para la misma, no basta poseerle en el acto primero; aduce varios ejemplos para confirmarlo y termina con la razón general de que la esencia de un todo cualquiera no entraña de suyo la prohibición de que medie cierto orden y conexión entre las partes que la componen (*ib. n. 35*).

A continuación elimina el amor de concupiscencia, que se ordena por esencia a otro fin, y en el número 41 ofrece un resumen de su sentencia: la visión intuitiva que precede al amor, es por lo menos consecución parcial de Dios, como supremo objeto inteligible y último a que puede tender la criatura racional por medio de su operación suprema. Añadido el amor de benevolencia, culmina en lo esencial la unión con el último fin, y de los dos actos resulta la esencia completa de la bienaventuranza formal. Luego, como las sentencias anteriores, excluye el gozo, por no ser acto consecutivo, sino efecto de la posesión lograda por el conocimiento y el amor de Dios.

Comentario.—Los escotistas ponen la esencia metafísica de la bienaventuranza formal en la unión más perfecta del alma con Dios, que se realiza, según ellos, por medio del amor de benevolencia; los tomistas en la consecución de Dios más perfecta, la primera en el orden cronológico, y la única verdadera, que tiene lugar en la visión intuitiva; los suaristas la ponen en la unión perfecta de la naturaleza total y no en la operación unitiva más perfecta. Se fijan, y en nuestro sentir con

acierto, en el sujeto beatificable. Aunque muchos de ellos, con Suárez a la cabeza,[53] se inclinan por la superioridad del entendimiento sobre la voluntad, y otros opinen lo contrario con San Buenaventura,[54] todos reconocen que voluntad y entendimiento tienen una importancia esencial parecida, con respecto a la naturaleza total. Esta precisa las operaciones de las dos potencias para alcanzar su última perfección, que es su bienaventuranza formal y esencial.

Valencia condensa el pensamiento central de Suárez en un argumento calificado por él de fortísimo[55] y que podemos llamar el argumento de la saciación perfecta; se reduce al silogismo siguiente: la bienaventuranza formal debe saciar por sí misma perfecta y formalmente el apetito de la naturaleza racional en cuanto tal. Es así que la visión o el amor aislados no bastan para saciar perfecta y formalmente el apetito racional en cuanto tal; luego la visión o el amor aislados no bastan para constituir la bienaventuranza formal.

El autor en que hemos visto expuesto con más vigor el argumento indicado, es el célebre confesor de Fernando VI, Francisco de Rávago, cuyos manuscritos inéditos hemos tenido la oportunidad de conocer.

No basta la visión intuitiva. En efecto; no sería bienaventurada un alma en la hipótesis de que poseyese a Dios por la visión intuitiva, si, al mismo tiempo, no pudiera amarle, por negarle Dios el concurso necesario para el acto del amor. El estado del alma que viera a Dios sin poder amarle, debiera calificarse estado de tormentos, más bien que estado de bienaventuranza. Si sabemos por la historia cómo el conocimiento natural de Dios, pálido y análogo, reforzado por el conocimiento sobrenatural y oscuro de la fe, atormentó a muchos santos con el deseo ardentísimo de amarle y abrazarse con El, ¿cuál no sería el tormento de un alma que conociese la esencia inefable de Dios con la claridad de la visión intuitiva y viese cerrado el paso al amor impetuoso reclamado por el conocimiento perfecto de la Bondad absoluta? No se debilita la fuerza del argumento con la evasiva de que el amor es un efecto secundario del conocimiento. El hombre tiene tanto de volitivo como de intelectivo; pero, aun suponiendo que el amor sea un efecto secundario del conocimiento, poco importa, si no obstante su carácter de secundario, su privación produce en el hombre una violencia tan grave, que le impide ser sustancialmente feliz. Tampoco sirve alegar que el amor puede versar sobre un objeto presente lo mismo que sobre un objeto ausente. Ocurre así en esta vida; pero en la Patria el amor perfecto de los bienaventurados exige la unión actual con el objeto beatificante presente. Tampoco basta para la biena-

53. F. Suárez, o. c. D. 7, s. 1, n. 8.
54. Bonaventura, 2 D. 10, q. 2, q. 1, arg. 1; 2 D. 25, p. 1, q. 1 arg. 4; 3 D. 17, a. 1, q. 1, n. 4.
55. G. Valencia, *De Beatitudine*, D. 1, q. 3, Punct. 4.

venturanza esencial el amor de benevolencia sin la visión intuitiva. Aplíquese el mismo argumento dándole media vuelta en la hipótesis poco razonable, pero no absurda, de que Dios diera fuerzas al alma para amarle con un amor como el que brota después de verle intuitivamente, sin que la visión tuviera lugar.

Tienen razón los escotistas al afirmar que la bienaventuranza consiste en la posesión del Sumo Bien; pero este Sumo Bien es poseído también por el entendimiento, porque el Bien Sumo es la Suma Verdad que es el objeto de la inteligencia, y con el conocimiento de la visión intuitiva poseemos esta Verdad suprema.

Nuestra alma es como un hambriento que tiende sus dos manos para tomar los manjares que han de saciarle; estas manos son la inteligencia y la voluntad; el análisis psicológico de estas dos facultades nos descubre su espiritualidad y sus objetos formales que son la Verdad y el Bien sumos. Esto nos dice que para llenar el vacío del alma tenemos que proporcionarle la suma Verdad y el sumo Bien; sólo entonces se aquieta nuestro apetito racional; por eso creemos que la actitud suareciana ante la metafísica de nuestra felicidad es la más acertada.

EL PADRE SUAREZ Y LA MUSICA SAGRADA

PROLUSION AL CONCIERTO SACRO DE LA
«SCHOLA CANTORUM» DE COMILLAS

por el

R. P. JOAQUIN SALAVERRI, S. I.

Prefecto General de Estudios de la Universidad
y Decano de la Facultad de Teología

Nadie, que sepamos, ha considerado a Suárez como teorizante de la Música sagrada. Sin embargo en las obras del Eximio Teólogo granadino hallamos los fecundos principios y las conclusiones luminosas, que constituyen lo que pudiéramos llamar, *la Teología de la Música Sagrada.*

La Teología es la ciencia de las cosas divinas. A ella, por consiguiente, debe pertenecer el arte divino de la Música religiosa: divino, en verdad, por sus relaciones específicas al culto de la Divinidad. No pretendo ni siquiera bosquejar esa Teología del arte musical sagrado. Me limitaré tan sólo a recoger, del tesoro doctrinal del Padre Suárez, algunas joyas, que con su flameante reverbero, os ayuden a recorrer las placenteras sendas del divino arte en esta tarde de armonías. Así comprenderéis mejor, por qué nuestra Universidad Pontificia ha incluído un concierto de Música sagrada, en su conmemoración centenaria del Doctor Eximio. [1]

1. De la *Música religiosa* se ocupa Suárez principalmente en su gran obra *De Religione,* tratado 4.º, libro 4.º, que versa sobre *la Oración pública.*[2] Fiel a su consigna de adhesión al Doctor Angélico, comienza su exposición diciendo: «Nos autem breviter cum Divo Thoma», y a renglón seguido enumera los puntos principales que se propone desarrollar. [3] Su exposición resulta un verdadero comentario a la doctrina del Aquinate, matizada con numerosas y bellísimas citas de Escritura, SS. Padres, Concilios,

1. Esta nota fué leída como prolusión al Concierto sacro, tenido en la Universidad Pontificia de Comillas uno de los días de la Semana-Homenaje al P. Suárez en el IV Centenario de su nacimiento, o sea el 10 de Abril de 1948. Los números ejecutados por la «Schola Cantorum» fueron los siguientes: 1. *Coro final de la Pasión según S. Mateo,* a 8 voces mixtas, de J. S. Bach; 2. *Exultate Deo,* a 5 voces mixtas, de G. P. Palestrina; 3. *Villancico al Smo. Sacramento,* a 4 voces mixtas, de U. Vargas; 4. *Caligaverunt,* a 4 voces mixtas, de T. L. Victoria; 5. *Credo de la Misa «Papa Marcelo»,* a 6 voces mixtas, de G. P. Palestrina; 6. *Christus,* a 5 voces mixtas, de V. Goicoechea; 7. *Jerusalem,* a 6 voces mixtas, de V. Goicoechea; 8. *Tenebrae,* a 4 voces y solo, de N. Almandoz; 9. *Sepulto Domino,* a 6 voces mixtas, de J. I. Prieto; 10. *Ave María,* a 5 voces mixtas, de N. Otaño.

2. F. Suárez, *De Virtute et statu Religionis.* Tractatus IV, De oratione, devotione et horis canonicis. Liber 4, De oratione publica Ecclesiae, horis canonicis et laude Dei per cantum et psalmodiam. Ed. Vivès, Paris, t. 14, p. 264-437.

3. *De Relig.* IV, 4, c. 7, n. 1. S. Tomás trata del canto sagrado principalmente en la S. th. 2 2 q. 91 a. 1-2.

Decretos Pontificales y Teólogos eminentes, en un verdadero alarde de erudición teológica.

El principio fundamental, del que con Santo Tomás deduce Suárez su doctrina, es la *noción de Musica Sagrada*. La define diciendo, que es uno de los modos de oración pública de la Iglesia.[4] Y a la luz de este principio fecundísimo, florece fácil y abundante en la pluma del Eximio, toda la doctrina sobre la Música religiosa. El canto eclesiástico, dice, se instituyó para el culto, y para excitar en los fieles los nobles sentimientos de devoción, reverencia y admiración hacia lo divino. Y el cargo de Cantor, no es más que el oficio de orar y alabar a Dios en la Iglesia.[5] Por eso dice San Agustín, que «cantar es propio del que ama; la voz del cantor es el fervor del santo amor»,[6] y un antiguo proverbio añade, que «el que bien canta, doblemente ora».[7]

Que este sea el verdadero concepto de la Música religiosa, lo ha comprobado, con inducción perfecta, la nueva ciencia de la Historia de las Religiones; demostrando, que en todos los tiempos y en todas las latitudes, el hombre se ha valido de la Música, para dar solemnidad a sus ritos religiosos y para expresar mejor su reverencia y admiración a la divinidad. Del examen de los datos recogidos en las culturas más antiguas, ha concluído Schneider, que «el canto constituye la forma más elevada de oración, y que la alta Mística consideró siempre la educación musical, como factor imprescindible de la vida religiosa».[8] La razón de este hecho la da Sema Tsien, cuando dice, que «cada sonido musical tiene su origen en el corazón humano, y que cuando está emocionado el corazón, el hombre da a sus sentimientos una expresión sonora».[9]

¡Oh! ¿Y la Melodía, la Armonía, el Ritmo?... No pueden faltar, ciertamente, en toda Música perfecta; pero no son lo específico de la Música *religiosa*. Son, sí, los tres elementos que integran su cuerpo; pero no son su espíritu. Cultivados por sí mismos han conducido al decadente virtuosismo de Piccinni en el siglo XVIII, y han intentado sustituir, en la Música Sagrada, el profundo, reverente, admirable y bello sentimiento de adoración a Dios, por la superficial, vanidosa y preciosista exhibición del arte de los divos.

4. *De Relig.* IV, Introd. al l. 4; cf. IV, 4, c. 7, n. 1; c. 9, n. 3.
5. *De Relig.* IV, 4, c. 9, n. 2-3.
6. S. Agustín, *Sermón* 336, n. 1: ML. 38, 1472.
7. Cf. Pío xii, Encíclica, «*Mediator Dei*»: AAS 39 (1947) 589.
8. M. Schneider, *El origen musical de los animales símbolos en la Mitología y en la Escultura antiguas*, 1946, c. 5, n. 1, p. 117. Conocida es la descripción que nos ha hecho del Sacerdote cantando, Virgilio, en la *Eneida*, l. 6. vv. 645-647: «Nec non threicius longa cum veste Sacerdos / Obloquitur numeris septem discrimina vocum; / Iamque eadem digitis, iam pectine pulsat eburno».
9. E. Shavannes, *Mémoires historiques de Sema Tsien*, t. 3, p. 238.

2. Sobre esta base firme del concepto de Música religiosa, facilísimo resulta al Doctor Eximio exponer su doctrina, sobre el canto gregoriano, la polifonía y la Música instrumental sagrada. A estos tres temas se reduce principalmente su tratado.[10]

En *el canto gregoriano* y en la salmodia descubre Suárez la expresión adecuada de la unión mística de los fieles. La Iglesia, dice, es un cuerpo místico y visible, en el que todos somos uno en Cristo; y por lo tanto, así debe orar y adorar a Dios, sensible y conjuntamente.[11] Y apoyándose en el sentir unánime de la Iglesia Católica, no duda en calificar como conclusión de fe, la santísima costumbre de rezar las horas canónicas con canto y salmodia.[12]

Con razón San Gregorio de Nazianzo ha dicho, que «la salmodia es el verdadero preludio de la celeste gloria».[13] Por su parte San Isidoro de Sevilla enseña, que «este sagrado canto consuela los corazones tristes, inspira sentimientos de gratitud, deleita a los hastiados, anima a los abatidos, e invita a penitencia a los pecadores».[14] Y San Agustín confiesa de sí mismo, que «a las voces de los Salmos, que sonaban suavemente, el corazón se le abrasaba y abundantes saltábanle las lágrimas».[15]

De todo lo cual concluye Suárez, que este sencillo canto del Oficio divino es en tan alto grado religioso y sagrado, que hasta los mismos Angeles se honrarían sumamente de practicarlo.[16]

3. Sobre *el canto polifónico,* que él llama «orgánico» o «figurado», ocurre a Suárez la grave dificultad, de que el Papa Juan XXII parece haberlo prohibido en su Extravagante, *De vita et honestate clericorum.*[17] Interpretando esa Decretal como prohibitiva tan sólo de los abusos, defiende Suárez el canto polifónico, fundado sobre todo en el hecho, de que la Iglesia Romana y la Capilla Papal lo usaban frecuentemente. Y adentrándose en la naturaleza psicológica de ese canto, enseña, que, cuando se ejecuta con la debida moderación y gravedad, da esplendor a la majestad del culto y excita en los oyentes sentimientos de reverencia y devoción. Y aunque la letra, cantada en polifonía, no se perciba perfecta-

10. El P. Suárez trata más especialmente, 1.°, del Canto gregoriano, en *De Relig.* IV, 4, c. 7; 2.°, del Canto polifónico, en *De Relig.* IV, 4, c. 8, n. 1-3; 3.°, de la Música instrumental sagrada, en *De Relig.* IV, 4, c. 8, n. 4-7.

11. *De Relig.* IV, 4, c. 1, n. 10; c. 7, n. 2.

12. *De Relig.* IV, 4, c. 1, n. 6; c. 7, n. 9. En prueba de su aserto aduce numerosos testimonios de Escritura y SS. Padres, insistiendo y explicando especialmente lo que dice S. Pablo, Eph 5, 18-20 y Col. 3, 15-16.

13. S. Gregor. Naz. *Oratio,* XL, n. 46; MG, 36, 425.

14. S. Isidoro, *Sentent.* l. 3, c. 7, n. 31-32: ML, 83, 678.

15. S. Agustín, *Confessiones,* l. 9, c. 6, n. 14; cf. l. 9, c. 4, n. 8; l. 10, c. 33, n. 50: ML, 32, 769, 766, 767, 800.

16. *De Relig.* IV, 4, c. 7, n. 12.

17. Juan xxii, *De vita et honestate clericorum*: Ed. Ae. Friedberg-Richter, *Corpus Iuris Canonici,* Pars 2.ª, Extravagantes communes, l. 3, tit. 1, p. 1255. F. Suárez, *De Relig.* IV, 4, c. 8, n. 1.

mente, esto se puede tolerar muy bien, en obsequio a la mayor solemnidad del culto, más profunda admiración de los fieles y más grande elevación de sus mentes en espiritual contemplación.[18]

De acuerdo con el Angélico, condena Suárez los abusos de ejecución en la Música polifónica: abusos que, en frase sintética de Santo Tomás, se reducen a los de aquéllos que en la Iglesia «cantan de modo teatral no para mover a devoción, sino por pura ostentación o solamente para deleite de los oyentes».[19] Suárez atribuye estos excesos a la incoercible multitud de los que él llama «vociferantes», a su deficiente preparación técnica y sobre todo a su carencia de espíritu religioso; y por eso recomienda que los cantores de iglesia sean, a ser posible, clérigos selectos, bien preparados y piadosos, a fin de que canten «de tal modo, que concuerde su mente con sus labios», como San Benito manda en la Regla.[20]

Por lo demás, la doctrina de Suárez sobre esta Música religiosa, concuerda a maravilla con la que el actual Pontífice, nuestro Santísimo Padre el Papa Pio XII, enseña en su reciente Encíclica «Mediator Dei», cuando escribe: «El canto polifónico, si nada tiene que sepa a profano, si no desdice de la santidad del lugar o de la acción litúrgica, y si no va inspirado por cierto prurito vano de lo sorprendente e insólito, se le ha de admitir ciertamente en nuestros templos, porque puede contribuir no poco al esplendor de los sagrados ritos, a la elevación de las mentes a Dios y al fomento de la verdadera piedad de las almas».[21]

4. Sobre el uso de *instrumentos músicos,* se pregunta Suárez, si es lícito en la iglesia. Santo Tomás parece negarlo en absoluto.[22] Es este el único punto de esta materia, en que Suárez se aparta del Doctor Angélico. Fundándose en el uso universal de la Iglesia, afirma el Doctor Eximio, que la instrumentación musical, siendo moderada y grave, es laudable y puede admitirse en la iglesia, por las mismas razones que el canto polifónico; y recuerda con el historiador Platina, que el órgano está admitido, por lo menos desde los tiempos del Papa San Vitaliano en el siglo VII, e implícitamente con él los demás instrumentos.[23]

Reduciendo su doctrina al mismo principio fundamental, observa, que «la oración y devoción interna se pueden excitar también con la suavidad de la música instrumental, cuando su deleite artístico es tal, que disponga mejor al recogimiento y unión del alma con Dios».[24] Recomienda

18. *De Relig.* IV, 4, c. 8, n. 2.
19. S. Th. 2 2 q. 91, a. 2, ad 2.
20. *De Relig.* IV, 4, c. 8, n. 2. S. Benito, *Regla,* cap. 19.
21. Pío xii, Encíclica «*Mediator Dei*»: AAS, 39 (1947) 590.
22. S. Th. 2 2 q. 91, a. 2, ad 4. F. Suárez, *De Relig.* IV, 4, c. 8, n. 4.
23. B. Platina, *Le vite de'Pontefici*: Vitaliano Pont. 77°. Venetia, 1674, p. 129. *De Relig.* IV, 4, c. 8, n. 5.
24. *De Relig.* IV, 4, c. 8, n. 6.

que, a ser posible, la música de instrumentos vaya acompañada del canto religioso, para el logro mejor de la finalidad indicada; pero elogia también el uso de sola la música instrumental en los intervalos del divino Oficio y durante los Misterios secretos de la santa Misa.[25]

Una observación interesante cierra toda su exposición. Dice, que con la Música no se ha de alargar desmesuradamente el divino servicio, porque esto engendraría el tedio en los oyentes y estorbaría la oración y la devoción, a las que en todo se ha de subordinar la Música sagrada.[26]

Alguien ha escrito sobre «El valor metafísico de la Música» en general.[27] Por esta somera y rápida exposición habréis podido sospechar algo de lo que pudiéramos llamar, según el Doctor Eximio, «El valor teológico de la Música sagrada».

El fenómeno de la resonancia es fundamental en el mundo del sonido; por eso afirma Lu Pu Wei que «cuando se produce un sonido, inmediatamente empieza a resonar la octava superior de la misma nota musical».[28] La capacidad de resonancia es en el hombre muy extensa, pero su sensibilidad varía según la tonalidad y tensión de sus sentimientos. Para que la octava superior del divino arte, en toda su belleza, resuene en nuestros espíritus, es necesario que estén en tensión acorde con la tonalidad específica de la Música sagrada, que es, como queda dicho, la expresión más íntima y fiel del sentimiento religioso.

Palestrina y Victoria se pueden muy bien llamar los dos mayores exponentes de la sagrada polifonía, porque efectivamente han logrado la más perfecta y profunda expresión musical del sentido espiritual y religioso de la letra. Y por eso, con razón se ha hablado de las maravillosas y angélicas melodías del genial Palestrina, y del lirismo espiritual y dramatismo trascendente del insuperable Victoria.

Si con tales sentimientos de meditación y adoración nos disponemos a ejecutar y oír este *Concierto sacro,* podremos tal vez llegar a comprender aquella curiosa afirmación de Yo-ki: «La Música es la armonía del cielo con la tierra».[29]

25. Suárez aduce en favor de esta su doctrina a Cayetano: *De Relig.* IV, 4, c. 8, n. 5; c. 13, n. 16-17. En este último pasaje trata Suárez del canto de Motetes aun en lengua vulgar y de los intervalos de solo el órgano.
26. *De Relig.* IV, 4, c. 8, n. 7.
27. Cf. M. Schneider, *El origen musical de los animales símbolos,* c. 5, n. 1.
28. Cf. A. Forke, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie,* 1927, p. 547.
29. Cf. Courant, *La musique en Chine,* Encyc. Lavignac, I, 1913, p. 205. El mismo pensamiento se halla también en Sema Tsien: Cf. E. Chavannes, *Mémoires historiques de Sema Tsien,* III, p. 238, 247, 258.

EL SENTIDO DE LA REALIDAD EN LA METAFISICA SUARECIANA

POR EL EXCMO. SR. OBISPO DE CALAHORRA Y LA CALZADA

DR. D. FIDEL GARCIA MARTINEZ

A. A. de la Universidad Pontificia de Comillas

DISERTACION PRONUNCIADA EN LA SEMANA DEDICADA A SUAREZ POR LA FACULTAD DE DERECHO EN LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

Honrado con la invitación de vuestra Universidad * a tomar parte en este ciclo de conferencias en torno del que fuera un día gloria máxima de la misma, Francisco Suárez, quiero que mis primeras palabras no sean mías, sino del hoy primera autoridad en los estudios de investigación e historia de la Escolástica, M. Grabmann: [1]

> «Francisco Suárez, el mayor y más célebre de los teólogos y filósofos jesuítas, llamado *Doctor Eximius* por varios Pontífices y del que dijo Bossuet que era el portavoz de toda la teología moderna: *dans le quel on entend toute l'école moderne,* es el más fecundo de todos los escolásticos de los cuatro últimos siglos, al mismo tiempo que sobresale también por la claridad y ponderación de la doctrina y por la profundidad y dominio que posee de la ciencia sagrada. Sus obras abarcan todas las cuestiones que el Angélico sintetizó en la *Suma teológica...* las *Disputationes metaphysicae* son el tratado más completo de metafísica que haya salido jamás de la pluma de un filósofo católico, y en ellas campean admirablemente las excepcionales dotes intelecuales y el método de trabajo científico del Doctor Eximio: exposición acabada de los problemas y de su solución, familiaridad con las grandes obras de la Escolástica precedente, oportunidad y serenidad objetiva, forma clara y fácilmente legible, orden perfecto en la disposición de las partes y fluidez en el desarrollo de las pruebas y en el desenvolvimiento de la doctrina».

A pesar de los elogios tan ponderativos, en los que coinciden ilustres pensadores de las más diversas tendencias, de la obra de Suárez y, en particular, de sus *Disputationes,* «el tratado más completo de metafísica que haya salido jamás de la pluma de un filósofo católico»; a pesar de haber sido adoptadas esas *Disputationes,* según lo apunta el mismo Grabmann y lo recuerda Zubiri, como texto oficial de filosofía en casi todas

* Cordialmente agradece MISCELÁNEA COMILLAS al Ilmo. Sr. Decano de la Facultad, Dr. D. Nicolás Rodríguez Aniceto, y al organizador de la Semana Suareciana Salmantina, Ilmo. Sr. D. Teodoro Andrés Marcos, Vice Rector de la Universidad y Catedrático de Derecho Canónico, la autorización de publicar esta magnífica conferencia que, con las demás, será editada por la Facultad en volumen aparte.

1. *Historia de la Teología Católica...* Madrid, 1940. Pág. 212.

las Universidades alemanas durante el siglo XVII y gran parte del XVIII; a pesar de los copiosos e inconfesados aprovechamientos que del caudal suareciano se ha hecho por filósofos y teólogos, hemos de reconocer y lamentar con el mismo Zubiri,[2] que esa obra científica de Suárez sea aún hoy mal conocida y peor justipreciada en extensos sectores intelectuales. ¿Malaventura de nuestras cosas y de nuestras glorias nacionales? Sospechamos que, de haber nacido Suárez en otras tierras y bajo otros soles, otra sería hoy su suerte en las cátedras y en la lituratura filosófico-teológica.

Ojalá, como hemos dicho en otra parte,[3] que señale este centenario la hora de la rectificación y que, dejados a un lado, aunque sólo sea por elegancia espiritual y por buen gusto, anticuados sectarismos y estrecheces intelectuales de partido o de escuela, hagamos, siquiera aquí en España, a nuestro gran filósofo y gran teólogo la justicia que se merece. No porque la ciencia haya de ser algo de nacionalismo o chauvinismo, sino precisamente por eso, porque ningún prejuicio nacionalista o partidista debe ser obstáculo para reconocer y proclamar la ciencia, patrimonio universal de todas las almas libres, allí donde se la descubra.

* * *

Con sus *Disputationes* vino a hacer Suárez en filosofía algo parecido a lo que hiciera Santo Tomás en teología con su *Summa Theologica*; y ambos a dos vinieron a coincidir sustancialmente en el ideal y en los procedimientos o en el método, dejando a la posteridad el ejemplo a imitar de conducta intelectual para todo verdadero teólogo y verdadero filósofo, que no se contente con ser mero repetidor de lo que otros han dicho o, para usar la expresión de otro gran filósofo nuestro, cuyo centenario estamos también celebrando, Balmes, que no se contente con ser hombre *almacén*, sino que aspire a ser hombre *fábrica* y a pensar por cuenta propia, imprimiendo en el caudal científico legado por las generaciones pasadas su sello personal y trabajando, si posible fuere, por acrecentarlo.

Esos procedimientos o método de Santo Tomás y de Suárez pudieran resumirse así: recoger el pensamiento de las escuelas y sistemas que precedieran, no para copiarlo servilmente o coleccionarlo en informe aglomeración, sino para someterlo a una revisión y crítica seleccionadoras y personales; ordenar las diversas manifestaciones de ese pensamiento, así revisadas y seleccionadas y, en su caso, enriquecidas con aportaciones

2. «El exclusivismo con que se ha querido centrar la Escolástica toda en Santo Tomás, ha sido responsable, en gran parte, de la relativa preterición del filósofo granadino, cuya obra está aun muy lejos de hallarse intelectualmente agotada y exhausta, y cuyo vigor y originalidad le colocan, en muchos sentidos esenciales, muy encima de los escolásticos «clásicos» de los siglos XIII y XIV». (*Naturaleza Historia Dios*. Madrid MCMLIV. Pág. 164-165).

3. *Pensamiento* (1948). *Número extraordinario-Suárez*. Pág. 12, *.

propias, en un sistema lógico y ordenado; y por encima de todo ello, el amor insobornable a la verdad, que no se somete a intereses de partido o de escuela ni a otros motivos que no sean precisamente teológicos o filosóficos.[4]

Existen, desde luego, diferencias y matices, que acusan las características personales del genio del Angélico y del Eximio, y la diversa tarea ante la que se encontraron.

El primero, más sintético que analítico, domina los grandes horizontes y sabe colocarse desde luego en la cumbre o vértice en donde confluyen las líneas generales del ser y del conocer. Atareado en la obra gigante de cristianizar la filosofía aristotélica-platónica y de poner orden racional en el mundo espléndido, pero aún efervescente y un tanto disperso, de la teología agustiniana y primitiva Escolástica, o también, como ha dicho Grabmann,[5] de realizar la síntesis entre Aristóteles y San Agustín, le interesan más la estructura general o las líneas directrices del edificio que los detalles del mismo. Sin duda que, a su paso, se ocupó también de muchos de esos detalles y de depurar muchos de los elementos que entraban en la construcción y, de haberle Dios concedido más años de vida, cortos en sí y más cortos aún para la obra gigantesca que acometía, seguramente que Santo Tomás hubiera llevado mucho más adelante esa depuración. Pero siempre que los elementos aportados no estuvieran en oposición con el dogma y, por otra parte, encajaran dentro de aquellas líneas generales o directrices del edificio, todo lo demás pasaba, por el momento y digámoslo así, a una categoría de segundo plano. No tenemos por qué pensar que todo lo admitido por Santo Tomás lo fuera a título definitivo. Una parte —y no nos referimos tan sólo al campo cosmológico— pudo serlo a título provisional, hipotético o probable.

Suárez se encontraba ante un panorama intelectual y una tarea muy diferentes. De manos de Santo Tomás y de los grandes escolásticos de los siglos XIII y XIV recibía ya levantada la estructura del edificio; a él le estaba reservada principalmente la empresa de revisión y depuración de las diversas partes del mismo y de los elementos acumulados en esa estructura. Ir revisando columna por columna y ladrillo por ladrillo, digámoslo así, para discernir lo que se hubiera introducido de menos sólido, de ilegítimo o falso, esa fué su tarea, de no menos empeño que trascendencia —las síntesis que no se integraran del análisis depurado de sus elementos carecerían de suficiente estabilidad —y para la que Dios le dotó de una fuerza de análisis prodigiosa y de una penetración y comprensión

4. «Quamvis universaliter ratione pertinente ad omnes homines, veritas sit praeferenda amicis, specialiter tamen hoc oportet facere philosophos, qui sunt professores sapientiae, quae est cognitio veritatis» (*In X Libros Ethicorum ad Nic.* Lib. I, lect. 6).

5. *Acta hebdomadae agustinianae-thomisticae,* Taurini-Romae MCMXXXI.

intelectuales maravillosas, junto con una claridad de concepción y un sentido de la objetividad o realidad no superados. Bien se ha hecho notar [6] respecto a Suárez que, a pesar de la extensión de su obra filosófico-teológica y al contrario de lo que pasa en igual caso con otros grandes escolásticos, apenas hay discusión sobre cuál sea su parecer o sentir en las diversas cuestiones. Podrá disentirse de su pensamiento; pero éste es siempre diáfano, preciso y claro. Es una modalidad del pensar suareciano que pudiéramos decir típica. Para quienes la oscuridad o nebulosidad del pensamiento son indicio de profundidad, tal vez les parecerá Suárez demasiado fácil y llano; como si la nitidez de la imagen no revelara, más bien, la fuerza y el alcance de la potencia visiva.

De mayor importancia es aún, si cabe, lo que hemos llamado sentido de la objetividad o realidad en Suárez. Vamos a detenernos en el estudio de esta otra modalidad del pensamiento suareciano, concretamente, por razones de tiempo y espacio, en el campo de su metafísica.

* * *

El idealismo será siempre un peligro tentador para la inteligencia humana. Eso de poder bastarse a sí mismo y de poder tejer, como la araña, su propia tela con su propia sustancia; eso de poder poner aquí y quitar allá, sin más regla ni límite que la tendencia del propio espíritu; de poder darse la solución, sin salir de casa, a todos los problemas y de poder recrearse a voluntad en sus bellas construcciones y magníficas síntesis, todo eso, repetimos, tiene algo de fascinador. La definición clásica de la verdad: *adaequatio mentis cum re* roba independencia al pensamiento del hombre. Como que le sujeta y esclaviza al objeto, a la cosa. ¡Y ésta suele ser, por añadidura, tan complicada, tan varia, tan multiforme, tan difícil y fatigosa en su conquista, contra la tendencia natural de nuestro espíritu a lo fácil y a lo uno! Tiene el idealismo toda la atracción y toda la arbitrariedad de aquella política del siglo pasado, que pretendía modelar la vida de los pueblos en unas constituciones, ideales también, trazadas en su gabinete por unos estadistas simplistas e ingenuos. Al uno y a la otra pudiera aplicárseles aquello del poeta:

...lástima grande
que no sea verdad tanta belleza.

Y aún es más peligrosa para el hombre la tentación idealista, por cuanto nuestro conocimiento de la realidad no es, en gran parte, intuitivo ni comprensivo, sino abstractivo, es decir, que nuestros conceptos representan una parte tan sólo o una formalidad de esa realidad, y ellas separadas o desgarradas de otras partes o formalidades con las que en sí

6. Scorraille: *El P. Francisco Suárez*, Barcelona 1917. Tom. II, pág. 423.

se hallan identificadas. De ahí que, por este modo imperfecto de nuestro conocer, esas partes o formalidades adquieran en el concepto ciertas características de unidad, de indeterminación y de universalidad que no tienen en sí o en aquella realidad, con el consiguiente peligro de proyectar sobre el objeto esas características del concepto o de aplicarlas inconscientemente a la misma realidad. Como se dice en la Escuela: *lo que* se representa en nuestros conceptos abstractos eso está en la realidad; pero *el modo* con que se representa eso no está en la realidad. Por lo mismo, pues, que en nuestros conceptos abstractos existe una nativa deficiencia de conocimiento, hay también, por decirlo así, una semilla de idealismo que, de no estar sobre aviso, fácilmente y casi sin darse cuenta, puede conducir también a construcciones puramente ideales.

Cuando, pues, Bergson o Heidegger rechazan el concepto abstracto como instrumento absolutamente inadecuado para llegar a la realidad o falseador de ésta, seguramente se equivocan; pero dirían una gran verdad, si sólo apuntaran a lo imperfecto del instrumento y a lo delicado o peligroso de su manejo, y aun a los abusos que con él se han cometido. El concepto abstracto es un conocimiento verdadero y legítimo; más aún, sin él no habría propiamente ciencia y menos metafísica; aunque, como tantas cosas humanas, sea un conocimiento imperfecto y de manejo delicado.

Supuestas estas consideraciones generales, algunos antecedentes históricos.

* * *

Sabido es que en la Escolástica anterior a Suárez se había abusado no poco de una especulación llena de apriorismos, abstracciones, sutilezas y ergotismos, que desembocaban en construcciones idealistas tan lógicas como irreales. Nadie como un escolástico, gloria insigne de esta misma Universidad salmantina, Melchor Cano, arremetió tan fieramente contra tales desviaciones del verdadero y sólido pensamiento científico, y contra los que «syllogismis contortis», «frivolis argumentis» y «vanis invalidisque ratiunculis», «sophismatum faeces in scholam inferentes, et ad risum viros doctos incitant, et delicatiores ad contemptum».[7] Conocidos son los pasajes del célebre autor de *De Locis Theologicis,* en los que se advierten, desde luego, la acrimonia y exageración propias de su temperamento, pero en los que es preciso reconocer un fondo de verdad.

Aquella especulación abusiva de apriorismos y construcciones idealistas fué la que llevó a la Escolástica, aun en terrenos como el cosmológico, tan llamados de suyo a ser estudiados a base de la realidad y de la observación, a teorías, apoyadas todas desde luego en la autoridad de Aris-

7. *De Locis Theologicis.* Lib. VIII, cap. I; lib. IX, cap. VII.

tóteles, como la de los cuatro elementos, su naturaleza y lugares propios; la de los cielos incorruptibles, su número y posiciones y otras que sólo ante la realidad de los hechos que, como dijo Pascal, «son muy testarudos», se vió obligada más tarde a arrojar por la borda, aunque con desgana y retraso manifiestos y no sin que en algún caso, como en el tristemente célebre de Galileo, causaran a la Iglesia grandes amarguras y no pequeños daños espirituales. Quiera Dios que nunca vuelva a repetirse en esa su Iglesia tan lamentable episodio.

Pero aún había algo más hondo. Sabido es, también, que la Escolástica tomó como base o punto de partida, para la construcción de su sistema filosófico, principalmente, la filosofía helénica de Aristóteles y de Platón. Había en esta filosofía elementos metafísicos de trascendentales consecuencias gnoseológicas, que conviene señalar.

Para Platón las ideas abstractas son realidades o formas subsistentes por sí mismas, necesarias y eternas, las únicas verdaderas realidades que conoce el entendimiento y que dan ser a todo el mundo de las cosas sensibles singulares, por una especie de participación no bien definida. La materia eterna e increada, ya que ni Platón ni Aristóteles parecen haber tenido idea de la creación, y sobre la que el demiurgo ha modelado el mundo según el ejemplar de las ideas, no es participación alguna de la Divinidad, no tiene más que predicados negativos: es indefinida, indeterminada, informe y, por lo mismo, ininteligible. Aristóteles, que es quien más influencia ha ejercido en el pensamiento escolástico, corrigió, pero sólo en parte, las teorías de su maestro Platón. No admite ya las formas o ideas separadas y subsistentes; como que las sumerge o fusiona en la materia; mas no aparece claro si algo de esas ideas o formas sigue permaneciendo en sus condiciones de ilimitación, necesidad y eternidad. Desde luego sigue manteniendo la eternidad de la materia increada, su deformidad e ininteligibilidad. Y como la individuación del singular se hace por la materia, de ahí que ese singular sea incognoscible en sí y directamente, y sólo lo sea indirectamente y por una especie de rodeo.

Claro está que, al enfrentarse la Escolástica con estas teorías platónico-aristotélicas, hubo de corregir en ellas cuanto abiertamente chocaba con el dogma o con el buen sentido. Quedaron, pues, descartadas las ideas o formas subsistentes por sí mismas, y quedó descartada la materia increada y eterna. Pero quedó aceptado en algunas escuelas, y de las más autorizadas, lo de la ininteligibilidad de la materia y lo de la incognoscibilidad, en sí mismo y directamente, del individuo singular; y quedaron otros resabios de platonismo en ciertas formas de pensar y razonar, aplicadas a determinados problemas metafísicos.

No hacemos sino señalar los hechos, sin entrar por ahora en su crítica. Advertimos también, para lo que hayamos de decir en adelante, que

nos situamos desde luego en el punto de vista de Suárez, pues es su posición la que tratamos de exponer y razonar, pero sin querer juzgar propiamente —lo que, por otra parte, exigiría vagar y espacio de que no disponemos— la legitimidad de otras posiciones. Por lo demás, la filosofía no se impone; se expone y se razona; y así queda, expuesta a las miradas de las inteligencias codiciosas de verdad.

* * *

Decíamos haber quedado en algunas escuelas resabios de platonismo, en ciertas formas de pensar y razonar aplicadas a determinadas cuestiones. Así, el concebir el acto como algo de suyo uno e infinito o ilimitado, y que sólo mediante su unión a una potencia realmente distinta: a la materia en la forma, a la esencia en la existencia y a la materia *signata* en la individuación de los seres materiales, se limita y multiplica, recuerda sin querer lo de las formas o ideas platónicas subsistentes por sí mismas. Porque una de dos: o esas unidad e ilimitación del acto son puramente lógicas o intencionales, recibidas del entendimiento, y cuanta realidad existe o puede existir es necesariamente limitada y singular, y entonces el razonamiento, aplicado a esa realidad de los seres, falla por su base; o aquel acto uno e ilimitado tiene como tal alguna realidad fuera del entendimiento humano, y entonces pudiera valer la argumentación, pero se cae en el platonismo. Desde luego, repetimos, la Escolástica hubo de rechazar el principio de las ideas o formas subsistentes, pero parece como que si, rechazado el principio, se mantuviera la teoría derivada del principio.

No debe causarnos la posible inconsecuencia demasiada extrañeza; pues cuando se ha tomado toda una filosofía como base o punto de partida del propio pensamiento, no es obra de un día ni de una generación la revisión y depuración de todos sus elementos, y aun eliminados algunos de éstos más importantes o más trascendentes —y tanto más cuanto mayor haya sido esa trascendencia— no es difícil que queden huellas o influencias suyas por rincones de problemas secundarios y discutibles.

Dijimos antes que los principios o teorías metafísicas platónico-aristotélicas llevaban en sí trascendentales consecuencias o repercusiones gnoseológicas. Así es en efecto. El problema epistemológico, el más grave y fundamental de toda filosofía, que es el que ha de darnos el sentido y valor de la verdad o de la relación del concepto con la realidad objetiva, es sumamente delicado, y cualquier desviación en los elementos esenciales del mismo puede traer consecuencias insospechadas.

Puesta la incognoscibilidad directa de la materia y de los singulares o relegada aquélla cuando más al sentido, el conocimiento directo de la inteligencia se reducía, en Platón, a las esencias o a los conceptos abstractos. Mas como, por otra parte, quería sostener a todo trance la obje-

tividad de ese conocimiento, hubo de fingir el mundo de las formas subsistentes que respondieran a aquellos conceptos. Platón no ajustaba el concepto a la realidad —*adaequatio mentis cum re*— que es la definición clásica de la verdad, sino que ajustaba o fingía la realidad conforme al conocimiento.

> «Patet autem —dice Santo Tomás—, diligenter intuenti rationes Platonis, quod ex hoc in sua positione erravit, quia credidit, quod modus rei intellectae in suo esse sit sicut modus intelligendi».

El idealismo moderno, a su vez, principalmente a partir de Kant, rechazando como inexistentes las formas separadas platónicas, y no logrando encontrar algo que respondiera a nuestros conceptos abstractos, declaró a éstos faltos de objeto que no fuera ellos mismos. Si alguna realidad existe fuera del pensamiento, ésta será un nóumeno totalmente inaccesible a nuestra inteligencia. El idealismo no ya fuerza la realidad a ajustarse al concepto, sino que la suprime y hace del concepto toda la realidad.

Como nada hay que provoque tanto las reacciones extremas, como las exageraciones de la posición contraria, el existencialismo contemporáneo niega todo valor al concepto abstracto, lo rechaza como instrumento adecuado del filosofar y de llegar a la verdad, y se limita a la intuición del *devenir* o de la vida.

Todos estos errores provienen de que se ha roto el puente de enlace entre el concepto y el objeto, entre el pensamiento y la realidad. Porque si el concepto es conocimiento de esencia, es abstracción, y la realidad es toda ella individua y singular, ¿cómo puede darse aquella *adaequatio mentis cum re?*

Para Suárez no hay problema, pues no admite en modo alguno, que nuestros conceptos sean sólo, directamente, representación de las esencias abstractas. Nuestro entendimiento conoce directamente la realidad, es decir, el singular, y sobre esa realidad, sobre ese singular es como verifica su abstracción. Todo el proceso, pues, del conocimiento se funda sobre la realidad.

Los que sostienen que el entendimiento se dirige directamente a la abstracción, y que sólo mediante ésta y *per conversionem ad phantasma* alcanza la realidad singular, están en una posición que se ha calificado, cuando menos, de incómoda, en el diálogo con el criticismo. Han puesto una mina al puente de enlace, y tal vez no falte una mano audaz que aplique el fuego a la mecha. Lo viene a reconocer así uno de los mismos partidarios de la teoría: [9] «si l'on n'y prenait garde, on pourrait donner

8. *In XII Lib. Metaph.* Lib. I, lect. 10.
9. Jourdain Messaut, O. P., *Rev. Thomist.* Tom. XVII, pág. 222.

une portée idéaliste». No hay que olvidar que la objetividad de las ideas, indiscutible en otras edades, es el punto neurálgico del criticismo moderno, y que las exigencias de éste son duras y tajantes.

La solución del problema epistemológico, si ha de dársele alguna, está en poder asegurar y garantizar el enlace entre el concepto y la realidad, y el fin y razón de ser del conocimiento está en alcanzar esa realidad. Si en esto fracasa, habrá fracasado en su anhelo de objetividad y el idealismo será su único refugio. Ahora bien; la realidad, la única realidad es la realidad individual singular; no ya la actual, sino aun la posible, ya que no es posible sino lo que puede ser actual, y no puede ser actual sino lo individual singular. Declarar, pues, desde un principio ese individual singular inaccesible en sí al entendimiento, ¿no será ya abordar el problema epistemológico con una posición inicial gravemente comprometedora? Cualquier otro medio indirecto que se excogite para llegar a esa realidad singular, y que no sea ella misma, ¿qué garantías de objetividad nos podrá ofrecer?

Por otra parte, si en el entendimiento humano no hay ideas innatas, sino que ellas tienen su origen primario en la sensación, según el dicho de la Escuela: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* y la sensación sólo puede ser del singular, ¿cómo se puede excluir del conocimiento directo de aquel entendimiento humano este singular, que es precisamente el origen de todo ese conocimiento?

Por lo demás, toda esa teoría platónico-aristotélica de la ininteligibilidad de la materia, y consiguientemente del singular, aun despojada de los errores en que la fundamentaron o envolvieron sus autores, no pasa de ser para Suárez más que un postulado totalmente gratuito e insostenible en buena filosofía. La materia es también una participación, todo lo imperfecta que se quiera, de la Divinidad y tiene verdadera entidad y, como tal —*ens et verum convertuntur*— es inteligible.

* * *

No menor gravedad encierra la tendencia platónica de querer ajustar, invirtiendo el orden debido, la realidad a los conceptos, o de querer interpretar el orden del ser por el orden del conocer, estableciendo entre uno y otro aquel paralelismo riguroso, que ya Santo Tomás censuraba en Platón.

Conviene no perder nunca de vista, si hemos de ir sobre fundamento sólido e inconmovible en todo este problema, que el ser, el único ser real, actual y posible es, como hemos dicho antes, el ser individual singular, ya que repugna absolutamente la existencia *a parte rei* de algo abstracto o universal; y que, por lo tanto, si la verdad ha de ser *adaequatio mentis cum re,* ese singular, único actual y posible, es el elemento básico e infalsificable de todo conocimiento verdadero, elemento insobornable y de-

purador de todos los apriorismos, arbitrariedades y sofismas, que sin darse cuenta suelen introducirse en los sistemas filosóficos, y al que es preciso volver en busca de norma y comprobación, siempre que el pensamiento tiende a extraviarse por las fantasías de una especulación abstracta e irreal. Fuera del verdadero ser, único actual y posible, que es el ser singular, no se dan más que los entes de razón o las quimeras.

Este principio básico de la realidad individual singular, única existente y posible, lo vemos afirmado con toda energía en Suárez: [10]

> «Nam a parte rei homo non constituitur ut homo praecise, neque in se separatus, sed constituitur ut Petrus, Paulus, Franciscus... neque in re est aliquid vere unum constitutivum hominis, quod reapse commune sit».

Con Suárez coincide Santo Tomás: [11]

> «In re igitur nihil est commune multis, quia quidquid est in re, est singulare uni soli communicabile».

Y aun por ello se ha pretendido tachar a Suárez de nominalista, como si negara a los conceptos abstractos todo valor objetivo. Contra la infundada y casi pueril acusación está todo el gigante edificio de la metafísica suareciana. Todo él carecería de razón de ser y no tendría sentido, si el valor objetivo de los conceptos abstractos fuera nulo.

Tienen, pues, su valor objetivo esos conceptos, pero lo tienen en cuanto responden a la realidad o no la deforman; o en otros términos: cuanto haya en esos conceptos que represente algo real, eso tiene valor; cuanto haya en ellos que no corresponda a algo real, eso no tiene valor; o en otros términos aún y aplicando los de la Escuela: *lo representado* en el concepto abstracto, eso tiene valor objetivo; *el modo* con que está representado, eso no tiene valor objetivo.

Volviendo siempre a lo mismo, no es el concepto norma de la cosa, sino la cosa norma del concepto; ni debe juzgarse del valor de aquélla por éste, sino del valor de éste por aquélla. Por ello, cuando Suárez rechaza como inválido y falaz el argumento de que el acto es de suyo uno e ilimitado, para deducir de ahí que la limitación y multiplicación del mismo deberá hacerse por su recepción en una potencia realmente distinta, de la forma en la materia, de la existencia en la esencia, no hace sino aplicar la doctrina que se deduce de los principios expuestos. El acto, el único acto existente y posible es limitado y concreto o individuo, y lo es así necesariamente, absolutamente, metafísicamente. La unidad e ilimitación, que el acto tiene en el concepto abstracto, ésas no están en la

10. Disp. V, sect. 2, núm. 33.
11. *De natura generis*, Cap. 5.

cosa, en la realidad, sino solamente en el concepto, o son puramente lógicas o intencionales y, por lo mismo, no cabe aplicarlas a aquella realidad.

Esta especie de primacía, que ha dado Suárez en todo su pensamiento metafísico a la realidad o al singular, es lo que hemos llamado sentido de la realidad en la metafísica suareciana. Parodiando la conocida frase de Balmes: «Si no puedo ser filósofo sin dejar de ser hombre, renuncio a la filosofía y me quedo con la humanidad», creemos que Suárez hubiera dicho también: Si no puedo mantener el valor de los conceptos abstractos sin renunciar a la realidad, renuncio a esos conceptos y me quedo con la realidad. Y aun creemos que el sentido común o el buen sentido estaría en esto con Suárez.

Afortunadamente tal dilema no existe. El conocimiento abstractivo, aunque imperfecto, propio de nuestra limitada naturaleza, es legítimo, con tal de que se mantenga dentro de sus verdaderos límites; y es necesario. Sin él no habría ciencia propiamente dicha. Pero el sentido de la realidad es, si cabe, más legítimo y necesario; porque sin él toda esa ciencia sería una construcción puramente vacía e irreal, es decir, ni habría verdadera ciencia ni verdadera metafísica.

* * *

Creemos que a la filosofía escolástica le está reservado un gran papel en los próximos tiempos, a condición empero de que sus representantes sepan ponerse a la altura, como suele decirse, de las circunstancias, para captar la inteligencia del hombre moderno. El fracaso, hemos dicho en otra parte,[12] de todas las filosofías que, a partir de Kant principalmente, han dominado el mundo intelectual, ha sido tal, tanto en orden de las ideas —fracaso resumido en la trágica confesión de Ortega y Gasset:[13] «Vemos *toda* filosofía como constitutivamente un error, la nuestra como las demás»—, como en el orden o en el desorden, que a la vista está, de sus realizaciones humanas, políticas y sociales, que si el hombre cansado, desengañado de tanto ensayismo, de tanta arbitrariedad, de tanta inconsistencia, de tanta negación, no ha de renunciar definitivamente a toda esperanza de hallar la verdad y una solución racional y satisfactoria a sus problemas humanos, tendrá que optar, en una u otra forma, por la vuelta a aquella filosofía *perenne*, única que puede ofrecérselas.

Pero no todo lo que hay o ha habido en la Escolástica es filosofía perenne. No hablemos ya, para usar palabras del actual Pontífice Pío XII:[14]

«de illis doctrinarum ad physica seu rerum naturam attinen-

12. *Miscelánea Comillas*, Vol. IV, pág. 36 s.
13. *Dos Prólogos*. Madrid 1944. Pág. 206.
14. Palabras dirigidas a los Capitulares de la Orden de Predicadores en 22 de setiembre de 1946 (A. A. S. 1946, pág. 387).

> tium opinationibus et formulis, quae praeteriti temporis propriae et peculiares erant, aut de illarum consectariis, quatenus quidem opiniones illas nostra aetate reperta et inventa humanarum disciplinarum exsuperarunt et praetergressa sunt».

Y aún no sabemos hasta qué punto llevará esa superación y sus consiguientes rectificaciones el progreso de esos descubrimientos.

Descartemos también aquellas otras cuestiones «minoris momenti» —son palabras igualmente del Pontífice en la misma ocasión—:

> «in quibus sub ecclesiastici magisterii ductu auspicioque semper libera fuit opinandi et disputandi potestas».

Claro está que lo que no ha pasado aún de la categoría de opinable y disputable no puede ser dado como perenne.

Si algo merece ser considerado como perenne en este orden, son las normas de conducta filosófica o intelectual, dadas por Santo Tomás y por Suárez, más aún con su ejemplo que con sus palabras, de actitud serena, seleccionadora y objetiva ante todo eso opinable y discutible, guiada únicamente por un amor insobornable a la verdad, por encima de toda otra consideración o interés.

Si en conformidad con esas normas perennes de buen filosofar de tan grandes maestros, los actuales representantes de la Escolástica aunaren sus esfuerzos —y suya será la grave responsabilidad si no lo hacen— en revisar y depurar, cada día más, sus formas, sus métodos, sus mismas construcciones ideales; en perfeccionar y poner al día sus instrumentos de trabajo, y aun la misma indumentaria con que hayan de presentarse ante el hombre moderno; en procurar la unidad, que tanto prestigio da a una filosofía, no por disimulo del propio convencimiento, lo que no sería ni honesto ni filosófico, sino por la eliminación de todas aquellas discrepancias, que no son pocas, debidas más a prejuicios y partidismos, que a razones precisamente filosóficas, entonces, repetimos, se podrán augurar con fundamento para la Escolástica días de gloria y que ésta llegue a ser, en no largo plazo, el templo magnífico de la verdad racional, de líneas puras y firmes, donde vengan a cobijarse las inteligencias desorientadas del mundo moderno.

DEDICATORIAS Y PROEMIOS DE LAS OBRAS DE SUAREZ

por el

R. P. ELEUTERIO ELORDUY, S. I.

Profesor en el Colegio Máximo de Oña

1.—Dedicatorias

En las obras modernas la dedicatoria es una menudencia literaria sin interés para el público. El humanismo renacentista, en cambio, les dió una importancia exagerada creando todo un protocolo literario, en que las dedicatorias constituían un elemento esencial. Tal vez fué efecto de la introducción de la imprenta. Con ella la publicación del libro adquiría una resonancia, solemnidad y consecuencias sociales y culturales mucho mayores que la transcripción y publicación de los códices manuscritos. ¿Cómo afrontar la responsabilidad de dirigirse al público internacional sin un protector que patrocinase la obra?

Lo cierto es que las dedicatorias, prólogos, prefacios, censuras honoríficas y otros artificios destinados a la presentación decorosa y autorizada del libro se convirtieron en una obsesión general, de la que cada autor se defendía como podía.

En el prólogo del Quijote, Cervantes se ríe de esa manía, que lo mismo alcanza a las dedicatorias, que a todos los demás procedimientos introductorios:

> «Acontece tener un padre un hijo feo y sin gracia alguna, y el amor que le tiene le pone una venda en los ojos para que no vea sus faltas; antes las juzga por discreciones y lindezas y las cuenta a sus amigos por agudezas y donaires. Pero yo, que, aunque parezco padre, soy padrastro de don Quijote, no quiero irme con la corriente del uso, ni suplicarte casi con las lágrimas en los ojos, como otros hacen, lector carísimo, que perdones o disimules las faltas que en este mi hijo vieres; y ni eres su pariente ni su amigo, y tienes tu alma en tu cuerpo y tu libre albedrío, como el más pintado, y estás en tu casa, donde eres señor della, como el rey de sus alcabalas, y sabes lo que comúnmente se dice, que «debajo de mi manto, al rey mato». Todo lo cual te esenta y hace libre de todo respecto y obligación, y así, puedes decir de la historia todo aquello que te pareciere, sin temor que te calumnien por el mal ni te premien por el bien que dijeres della».[1]

1. Cervantes, *Prólogo del Quijote*.

No todos tenían el donaire de Cervantes. Molina en su dedicatoria de la obra *De iustitia* a Felipe II, recurre agudamente a la crítica de las mismas dedicatorias, para ofrecer su obra al Monarca español. La timidez es para Molina la razón última de las dedicatorias:

> «PHILIPPO HISPANIARUM PRINCIPI AUGUSTISSIMO.— Quidnam erit, Princeps Augustissime, cur ducta iam inde a senioribus annis consuetudine scriptorum plerique suarum lucubrationum monumenta nisi sub regum praesidio, tutelaque proferre non audeant? Si nuncupatione patrocinium quaerunt contra mordacitatem obtrectatorum, equidem in me haud receperim fore, ut id genus hominum Cynica efferatum rabie dentem ob id cohibeat...» [2]

Es cierto que, en la mayoría de los casos, el temor es el sentimiento que inspira u ofusca al simple mortal, cuando tiene que dirigirse de palabra o por escrito a un público enigmático, que le dispensará una acogida todavía más enigmática. En la primera dedicatoria suareciana (a. 1590) el protector, cuyo amparo busca el Doctor Eximio, es el Cardenal Gaspar de Quiroga, Arzobispo de Toledo y Presidente de la Inquisición española:

> «Nullis rationibus adduci potuissem, Cardinalis Illustrissime, ut non minus difficilia et abstrusa, quam sacra incarnati Verbi mysteria, quae auditoribus meis explicaveram, ad communem omnium utilitatem in aspectum lucemque proferrem, nisi me ii coegissent, quorum imperium recusare nec poteram, nec debebam... Offero igitur primos tibi meorum studiorum ac lucubrationum foetus, auctoritate quidem tua fortasse non dignos, tuis tamen erga Societatem universam meritis et officiis debitos. Quos si benigne susceperis, non erit quod hominum iudicia, quibus expositus est, semperque fuit hic scriptorum labor, pertimescam; sed erit potius quod mihi ipsi gratuler, quod, te patrono, tuique nominis splendore commendatum opus, in lucem prodire, atque in omnium oculis manibusque versari secure audacterque possit». [3]

Característica nunca desmentida de Suárez es la sinceridad de la que brotan estas expresiones, reflejo de gratitud, de obediencia y de cierto temor, o por lo menos preocupación seria y muy razonable en las circunstancias en que comenzaba su labor de publicista.

Mas no todas las dedicatorias suarecianas han de ser hijas del miedo, como no lo eran tampoco las de otros muchos autores. El mismo año publicaba Bartolomé de Medina sus comentarios a la 3.ª parte de Santo Tomás, dedicándolos al Cardenal Infante Alberto de Austria, a quien exhorta res-

2. Molina, *De iustitia*: Philippo Hispaniarum Principi Augustissimo, Cuenca, 1593.

3. Suárez, *De Verbo incarnato*: Illustrissimo et Reverendissimo D. D. Gaspari de Quiroga; 17, V. Los dos últimos números de las citas de Suárez se refieren al tomo y página de la edición de Vivès.

petuosamente con un fogoso saludo, a poner todo su poder al servicio de la teología:

> «Etsi Theologica studia, quae a divina sapientia in homines emanarunt, clarissime Princeps, tanta caeteris praestent celsitate, et magnitudine, ut ad eorum ornamentum nulla fieri possit accessio; tamen minime negandum est, quin permagnum momentum habeat, ut apud populum in pretio sint et honore, ac summopere commendata, quod principes, splendidissima mundi lumina, in sacras literas incumbant, et ad Theologiam omni studio sibi enitendum putent. Ac si res a nostra memoria propter vetustatem remotas ex literarum monumentis repetere instituamus, intelligemus profecto Christianam religionem iam inde ab initio magna stabilitatis suae praesidia comparasse, cum Reges, ac Imperatores ad fidem Christi confluerent. Id ipsum sane de Theologia, quae a fide sumpsit exordium. licet coniicere, nimirum eam innumeros sectatores habituram, si viri Regia maiestate excellentes tantam in eius studiis curam, operamque ponant, ut omnibus rebus posthabitis, totos se in exquirenda divina sapientia collocasse videantur. Habent enim Reges mirabilem quandam virtutem ad mortalium animos impellendos, et huc atque illuc flectendos». [4]

Tampoco revelan graves preocupaciones las dedicatorias de Castro, de Vega, de Soto y de Báñez. Vitoria fué más radical. En los comentarios a la 2-2 tiene el único prólogo que se encuentra en sus obras. Sus palabras son como sigue:

> «Cum ab omni prologo et praefatione in meis studiis ex consulto abstinuerim, nunc tamen, ut veterem demum benevolentiam, quam erga me sensi vos optime habuisse, ea licet paucissimis, utar. Et ideo, rumpendo morulas omnes, ad lectionem mihi assignatam accedo». [5]

Quien así cortaba los prólogos no tenía por qué pensar en dedicatorias. Con este gesto señorial, que muy pocos podían permitirse, se adelantaba Vitoria varios siglos en la forma de presentar los libros. Suárez no se contó en ese número privilegiado hasta un decenio más tarde. Sus dedicatorias de carácter protocolario se reproducen en el *De mysteriis vitae Christi* (a. 1592) dedicado a Rodrigo Vázquez, Presidente del Consejo Real, y en 1599 al Cardenal Fernando Niño de Guevara, inmortalizado en los retratos del Greco. Suárez le dedica en 1599 el *Opuscula Theologica*. Hay otras dos dedicatorias, una a Clemente VIII en su Apología contra el ataque de Báñez (a. 1600), de la que volveremos a hablar, y otra en la *Defensio Fidei* a los

4. B. Medina. O. P., *Expositio in 3. partem*: Serenissimo Principi et Romanae Ecclesiae Cardinali Augustissimo D. D. Alberto Austriae, Venecia, 1590.

5. F. de Vitoria. O. P., *Commentarios a la Secunda secundae*, t. I, ed. Beltrán de Heredia, Salamanca 1932, p. 3.

Reyes y Príncipes católicos. Pero estas dos dedicatorias, lo mismo que los prólogos de sus obras, responden a exigencias circunstanciales, ajenas al género literario que nos ocupa.

Se engañaría quien dedujera la falta de valor intrínseco e histórico de las dedicatorias al observar el carácter oficioso y aun ficticio de las mismas. Eran cumplidos de cortesía, donde los grandes autores dejaban la impronta de su personalidad. Basta leer la dedicatoria de Bartolomé de Medina en los comentarios a la 1-2, dedicados al General de su Orden, P. Serafín Cavalli, o la de Báñez en los comentarios a la 1.ª parte dedicados al Cardenal Alejandrino Miguel Bonello, sobrino de San Pío V, para convencerse del influjo que han podido ejercer en el afianzamiento del tomismo, con la relación magistral e impresionante de las glorias tomistas de la escuela salmantina. Tampoco se debe olvidar que la dedicatoria es a veces tributo pagado al mecenazgo.

En Suárez las dos primeras dedicatorias tienen un valor biográfico nada despreciable. La dedicatoria a Gaspar de Quiroga alude a las vacilaciones de Suárez, vacilaciones que se especifican en el *Ad lectorem*. No fué iniciativa suya la publicación de aquel primer tomo. Sus amigos de Alcalá, donde hasta la fecha no había encontrado más que admiración y cariño, habían leído los originales, recomendándole su publicación con argumentos válidos pero no del todo eficaces. Tales eran las consideraciones sobre la comodidad de los discípulos y lectores, y el peligro de que la doctrina suareciana anduviera corriendo en manuscritos incorrectos, con peligro de la doctrina y de la fama del autor. Estos motivos le hacían fuerza, pero al fin fueron los Superiores quienes tomaron la decisión de mandarle publicar el tomo. Esto dice en el *Pio lectori*, y a continuación expone los rasgos fundamentales de su libro, que son la diligencia en la exposición de Santo Tomás y la abundancia no usada anteriormente por los autores en aducir pasajes bíblicos, conciliares y patrísticos en el método que introduce Suárez en la exposición doctrinal. A Gaspar de Quiroga le confiesa que, en el arduo trabajo de la redacción, le ha animado el recuerdo frecuente del amor de Dios, que se desborda en la Encarnación, haciendo ligero todo el trabajo de meditar, de escribir y dictar.

La dedicatoria a Rodrigo Vázquez es más efusiva e íntima, dentro de la corrección que siempre distinguió a Suárez. En las expresiones de agradecimiento, el autor hace resaltar ante todo la gratitud de la Compañía al ilustre bienhechor. Una vez cumplidos los cánones impuestos por el respeto, recuerda Suárez al magistrado supremo de la Corte Real, que tiene ante sí la vida y misterios del Juez Supremo de los cielos, a quien indudablemente recurrirá Rodrigo Vázquez con frecuencia durante el día. Semejantes consideraciones sobre el recurso a la Virgen coronan esta bella dedicatoria.

Real Colegio de la Compañía de Jesús en Salamanca.—Fachada de la Iglesia.—A la derecha, la Casa de las conchas.

La dedicatoria al Cardenal Niño de Guevara es sólo un homenaje de cortesía. La *Defensio fidei* está dedicada, como se insinuó antes, a los Reyes y Príncipes hijos de la Iglesia Romana y sus defensores. En ella se desenmascara, con los respetos debidos a la realeza, la actitud hipócrita de Jacobo I, que trata de seducir a los príncipes, como si el Papa les despojara violentamente de sus derechos, cuando en realidad sólo se trata de una cuestión teológica en la que el Rey ha bebido las doctrinas heréticas de los Reformadores.

Hay una dedicatoria más trascendental, reflejo de una tendencia pontificia intensamente promovida por la Compañía y muy especialmente por Suárez. Al embrollarse en España los debates en torno al libro de Molina, los Jesuítas y en particular Suárez, procuraron en aquella ocasión que el proceso fuera trasladado a Roma. Esta misma táctica siguió años más tarde con ocasión de un folleto publicado por Báñez contra los Opúsculos Teológicos. Báñez había censurado en dicha obra, publicada en 1599, veinte proposiciones suarecianas. El folleto de Báñez se extendía rápidamente por España. Suárez compuso una defensa vigorosa, pero en vez de publicarla —como tenía derecho a hacerlo— envió su Apología a Roma, con una carta dedicatoria a Clemente VIII. Su comienzo es como sigue:

> «Beatissime Pater. Quod magnus Gregorius Galliae episcopis indixit olim, ut excitatae de fide quaestiones ad illum deferrentur, id mihi beatissime Pater, indictum quoque iudicavi». [6]

Después de varias cláusulas, pide humildemente al Papa que lea su Apología, y juzgue la cuestión. La intervención directa de los Papas se hace desde aquel decenio cada vez más frecuente en las cuestiones doctrinales, fortaleciéndose de este modo el prestigio de la Santa Sede, hasta que en el Vaticano puede promulgarse la infalibilidad pontificia. Ignoramos que nunca un Papa hubiera recibido una dedicatoria tan honrosa para el Pontificado, ni tan útil para el progreso dogmático.

2.—Proemios y «Ad lectorem»

De mayor interés son para la actividad literaria de Suárez y para la orientación de sus doctrinas los prólogos, ya sea que los llame *ad lectorem, prooemium* o *praefationes*. Estos prólogos constituyen una autobiografía suareciana, que ha sido diligentemente estudiada y utilizada por los Padres Scorraille, Rivière y Monnot, especialmente desde el punto de vista bibliográfico. [7]

6. Suárez, *Opuscula sex inedita*, ed. Malou, Bruxelas 1859, p. 216.
7. Los PP. Rivière y Scorraille estudiaron muy detenidamente el material

Aquí nos fijaremos sobre todo en el aspecto biográfico y doctrinal, comenzando por sus primeras producciones en el último decenio del s. XVI, la época más triste y tormentosa de la vida de Suárez. Los planes literarios del profesor enfermizo y discutido de Alcalá eran reducidos. La falta de salud le había traído de Roma. En el prólogo *De Verbo incarnato* dice: «necesse est ut ad consummationem totius theologici negotii, post considerationem humanae vitae et virtutum ac vitiorum, de ipso omnium Salvatore ac beneficiis eius humano generi praestitis, nostra consideratio subsequatur».[8]

De aquí parece inferirse que la obra es resultado de lecciones de clase, y que en el curso anterior (1588-1589?) había explicado la 1-2 y la 2-2. Suárez promete después en el *Praefatio commentariorum,*[9] que dividirá en dos partes principales la 3.ª parte de la Suma. La primera tratará de Cristo y su Madre; la segunda, de los Sacramentos. Como sabemos, estas dos partes ocuparon cinco tomos. Al emprender su publicación, Suárez no parecía abrigar planes ulteriores o más vastos.

En la tercera edición del primer tomo añade una advertencia después del *Pio lectori.* En la primera edición se había excusado de la desmesurada magnitud del tomo. Mas, habiendo sido atacada su doctrina en libros doctos y agudos posteriormente publicados, se ha visto precisado a aña-

de trabajo que hay en los prólogos, con miras a la reconstrucción cronológica y sistematización externa de las obras de Suárez. El P. Monnot ha continuado la labor de aquellos egregios investigadores de Suárez, como puede verse por el magnífico artículo dedicado a las obras de Suárez en el *Dict. de Theol. Catholique* de Vacant-Mangenot, t. XIV, col. 2638-2649, que constituye el trabajo más documentado sobre la producción suareciana. Monnot agrupa las obras del Eximio en tres categorías, que describiremos esquemáticamente poniendo entre paréntesis el número del tomo de Vivès: A) *Tratados filosóficos,* que comprenden: a) Comentarios perdidos de Aristóteles. b) *De anima* (III). c) *Disputationes metaphysicae* (XXV-XXVI). B) *Tratados teológicos*: a) *Comentarios in tertiam partem*: t. 1.º *De Verbo Incarnato* (XVII-XVIII): t. 2.º: *De mysteriis* (XIX); t. 3.º: *De Sacramentis, de baptismo, de confirmatione* (XX) *De Eucharistia* (XXI); t. 4.º: *De paenitentia* (XXII); t. 5.º: *De censuris* (XXIII). b) *Obras encuadradas en la Suma* (no comentarios). Responden a la 1 p.: 1.º) *De Deo uno et trino, De praedestinatione* (I); 2.º) *De Angelis* (II); *De opere sex dierum, De anima* (III). Responden a la 1-2: 1.º *Tractatus quinque* (IV) donde se explica la materia de las cuestiones 1-89. 2.º) *De legibus* (V-VI), que expone la materia de las cuestiones 90-108. 3.º) Los tres tomos *De gratia* (VII.VIII.IX.X primera parte), donde se explica la materia de las cuestiones 109-114. 4.º) *De vera inteligentia auxilii efficacis* (X segunda parte). 5.º) *Opuscula theologica* (*De auxiliis, De scientia media* etc. (XI); en este tomo va también el opúsculo *De iustitia Dei.* 6.º) *Apologia de Opuscula varia* (editado por Malou). Responden a la 2-2: 1.º *De triplici virtute theologica* (XII). 2.º) *De virtute et statu religionis* (dos tomos XIII y XIV dedicados a la virtud de la religión, y los tomos XV y XVI que estudian el estado religioso).—C) *Obras polémicas y escritos diversos*: 1.º) *Contra Venetos* (3 libros: el primero no se conserva; los restantes fueron publicados por Malou). 2.º) *Defensio fidei* (XXIV) 3.º) *Consilia,* en publicación por A. Darocha). 4.º) Cartas; unas 80 recogidas por Rivière a las que hay que añadir otras posteriormente halladas y los documentos publicados por Vasconcelos.

8. *De Verbo incarn.,* Prólogo; 17, 1.
9. *De Verbo incarn.,* Praefatio § 4; 17, 5.

dir extensos suplementos en casi todas las disputaciones. Con esto el libro ha resultado mucho mayor, hasta el punto de parecer otro. Es decir, que la obra de Suárez había provocado una tempestad de críticas. Las más fuertes provenían del docto y agudo Vázquez. Suárez hace profesión de desapasionamiento, y pide al cristiano lector, que no se admire de ver diferencias de opiniones entre autores católicos:

> «in his enim, quae certa fide non sunt stata, inter viros etiam sanctissimos eam fuisse opinionum varietatem et accepimus et legimus». [10]

El prólogo es didáctico. El *praefatio commentariorum* es de una entonación sencilla y sublime, en que Suárez comienza por hablar de la dificultad de la materia, y diserta acerca de la nobleza del asunto, inspirándose en una media docena de los pasajes más notables dedicados por los Santos Padres a ensalzar el misterio de la Encarnación, y añadiendo por su parte consideraciones, que ni por el estilo ni por la profundidad desmerecen de lo mejor que sobre este asunto se ha escrito. Vistas panorámicas de este género, que en Santo Tomás y San Agustín son muy frecuentes, abundan también en los prólogos suarecianos. En el texto no son tan frecuentes ni pueden serlo, dado el carácter analítico de sus escritos. Lo importante de estas grandes síntesis suarecianas es la profundidad que alcanzan por el trabajo analítico que les precede o acompaña. Es labor integral de intuición y discurso. Son de interés las pruebas que aduce para demostrar que la Encarnación, siendo de cosa singular, puede ser objeto de ciencia. Suárez la considera en un plano absoluto suprahistórico. La historia para Suárez no entra en el campo de la pura ciencia.

En el *Ad lectorem* del tomo *De mysteriis* renuncia solemnemente a la brevedad. ¿Cómo ser breve al descubrir la opulencia espiritual de los misterios de la Virgen? También hablará de San José y de San Juan Bautista. El *praefatio* sirve para justificar la amplitud exorbitante con que expone los misterios de la Virgen, en comparación de los cortos tratados que los autores precedentes la habían dedicado. [11]

En el *Ad lectorem* del segundo tomo *De sacramentis* se excusa de la tardanza en salir a luz, aunque en realidad más bien habrá que dispensarle de la excesiva priesa del trabajo, ya que la obra ha sido compuesta en medio de otras muchas ocupaciones. Suárez escribe esto el año 1602; el tomo primero *De sacramentis* se había publicado en 1595, pero en el intermedio apareció la monumental obra de la Metafísica (1597) y los *Opuscula Theologica* (1599). Además, en los Sacramentos expone la doctrina

10. *De Verbo incarn.*, Ad eumdem, 17, VII.
11. *De Mysteriis, Ad lectorem*; 19, VI.

especulativa y la doctrina moral, cosa esta última de muy difícil exposición. Son de interés las reflexiones que hace sobre la moral:

> «nam praeterquam quod continet bonam partem multae speculationis plenam, gravibusque foetam quaestionibus, quarum singulae sine assidua commentatione nequeunt pro dignitate expediri, complectitur praeterea multo plures difficultates ad mores pertinentes, in quibus mirum est, quam sit difficile brevitatem sectari, si perinde ac res postulat, graviter ac utiliter tractandae sunt... Et plerumque homines non sunt suopte ingenio satis instructi ad generalia principia singularibus casibus applicanda, nisi in libris inveniant certas regulas, a quibus tanquam manu deducantur», [12]

Son años en que Suárez se dedica especialmente a las disciplinas jurídico morales. Este mismo curso 1602-1603 explica leyes en la Universidad a petición del Rector. Más tarde irá preparando a ratos perdidos los *Tractatus quinque in 1.2*, de la cual obra quiere hacer el coronamiento de su sistema. La controversia con Vázquez, como Suárez declaraba al General P. Aquaviva en 1598, versaba muy especialmente sobre la radical divergencia de ambos teólogos en los principios morales, o mejor dicho en los conceptos sobre los mismos. [13] Este dato es de importancia para entender la actividad científica posterior de Suárez.

En las obras teológicas encuadradas en la Suma hay que citar primeramente el *De Deo trino et uno*. Suárez avisa en el prólogo, que en este tomo ensaya un método más breve. La publicación de la Metafísica le permite mayor concisión, ya que en ella ha tratado la teología natural. Lo importante de este proemio está en la explicación sobre la ausencia de las cuestiones preliminares del prólogo de las Sentencias, cuyo lugar correspondía a este tomo. Dice Suárez que virtualmente ha tratado esta materia en la Metafísica al hablar «de la unidad de la ciencia, de su objeto formal, de la especulación y la práctica, y de otras cosas semejantes». [14] También merece destacarse la consideración de que a Dios se le conoce por los elementos de la creación, «lo que ante todo se puede decir de la naturaleza del hombre», [15] aunque se le conoce mejor por la revelación.

El proemio de este tomo y los de la Metafísica presentan una gran afinidad por la conexión misma de las materias. Del *Ad lectorem* de la

12. *De paenitentia*, Ad lectorem; 22, V.
13. Suárez a Aquaviva, 12 febrero 1600. Cf. Scorraille, *François Suarez*, tr. Hernández II 456.
14. *Tractatus de divina substantia eiusque attributis*, Prooemium; l. XXIV. El *index locorum* de Santo Tomás (*l. c.* p. XXI) se refiere a esto mismo diciendo: *Quaestio I. De sacra doctrina. In prooemio primi tratatus attingitur et remittitur.*
15. *L. c.* p. XXIII.

Metafísica se deduce que la Filosofía y la Teología son dos ciencias tan inseparables como inconfundibles. Suárez declara que le ha sido preciso interrumpir los comentarios teológicos para fundamentar filosóficamente la Teología. La última raíz de esta interrupción es la misma que motivó el crecimiento desmesurado de la tercera edición del tratado *De Verbo incarnato*. Eran, ante todo y sobre todo, las discusiones con Vázquez las que le obligaban a Suárez a reforzar sus posiciones doctrinales. Suárez estampa en el *Ad lectorem* de la Metafísica dos frases memorables. En la primera llama a la Filosofía *humanam et naturalem Theologiam.*[16] El hombre aparece cada vez con más decisión en el centro del sistema suareciano, pero no el hombre en el estado puramente natural, sino el hombre teológico, cuyo conocimiento implica el conocimiento de Dios. De ahí la segunda frase de que «nuestra Filosofía debe ser cristiana *ac divinae Theologiae ministram*».[17] No es preciso recalcar la trascendencia histórica que han tenido y pueden tener estas dos observaciones.

El carácter humano-divino de la ciencia destaca en los prólogos suarecianos con creciente relieve. En el orden de la Suma de Santo Tomás, después del estudio de Dios y de su obra, comenzando por la predestinación en la eternidad divina, viene el estudio de los ángeles, que pertenece a la Teología, según se dice en el prólogo, porque cae bajo el conocimiento de Dios Creador, Hacedor de todas las cosas. Este conocimiento comprenderá tres tratados: uno de las creaturas incorpóreas; otro de las creaturas corpóreas (*De opere sex dierum*) y otro sobre el alma:[18]

> «Nam sicut homo inter omnes creaturas singularem habet corporis et spiritus compositionem, ita peculiarem etiam considerationem postulat; maxime illius partis, quae in eo praecipua est, et omnis boni, vel mali, felicitatis, vel miseriae fundamentum. Quem tractatum ob eam maxime rationem huic operi adiungendum duximus, quoniam sicut in Metaphysica speculativae Theologiae fundamenta iecimus; ita hic ad moralem Theologiam viam parare cupimus. Pendet autem moralis doctrina ex interna animi et facultatum, ac operum eius cognitione; ideoque quidquid ad eum finem utilius iudicabimus, diligenter in hoc tractatu de anima, quem ob hanc causam saepius promisimus, diligenter inquirere, et expedire curabimus».[19]

Es de advertir la importancia que se va dando a la obra póstuma de los *Tractatus morales*. Debía ser lo que la Metafísica para la teología especulativa. Suárez dice en el *praeludium*, que los ángeles son también objeto de la Metafísica, y en otro párrafo añade que los hombres «ratione

16. *Disp. met.*, Ad lectorem; t. 25, al principio.
17. *L. c.*
18. *De Angelis*, Ad lectorem; 2, II.
19. *L. c.*

officii angeli dicuntur». Termina el *praeludium* con una disertación crítica sobre la autenticidad dionisíaca de la gran obra *Sobre la Jerarquía celeste,* que recoge las ideas primitivas del cristianismo sobre los ángeles. [20]

El *De opere sex dierum* dedica tres de sus cinco libros al hombre, como lo indica en el prólogo. Tal vez sea la última obra que Suárez dejó completamente terminada. Para concluir la *Parte primera* trabajaba en la redacción de la obra *De anima* al ser sorprendido por la muerte. Suárez la escribe, porque

> «tum ad complementum posterioris partis Summae Theologicae, in qua versamur: tum etiam ad quamdam reliquae Theologiae, quae de ipso Deo, ut fine ultimo disseri', inchoationem, seu praeparationem, non modo utilem, sed etiam necessariam iudicavimus. Etenim post absolutam Dei, ut Unus et Trinus est, cognitionem, in priori parte traditam, eiusdem notitiam, ut auctor et gubernator est rerum omnium, in posteriori parte, quam a tractatione de Angelis inchoavimus, tradere proposuimus». [21]

Es, por lo tanto, una promesa reiterada de los *Tratados morales,* cuya composición obedece a los mismos motivos que la publicación de la obra *De legibus.*

El rasgo saliente de este último proemio de Suárez es lo que antes hemos llamado la visión teológica del hombre. No es fácil encontrar un tratado científico donde se hable de la naturaleza humana con mayor nobleza y elevación. Sin pretensiones literarias ni emociones arrebatadoras expone Suárez la dignidad de la naturaleza humana, que comprende en sí todos los grados de la naturaleza, y es el espejo más claro en el que podemos ver reflejada la naturaleza divina:

> «Quapropter ad consummandum hoc bipartitum opus, quod de Deo in se spectato, et ut effectore creaturarum agit, operae pretium est, ut de homine, qui utrumque mundum summatim continet, quatenus ex corpore et animo constat, omnesque rerum gradus in se complectitur, disseramus... Ita enim fiet, ut nos ipsos clarius, ac penitius cognoscendo, Deum etiam ipsum melius assequamur: facilius enim, et perfectius ex nobis ipsis, quam ex aliis eius effectibus ad ipsius intelligentiam provehimur». [22]

Ver a Dios en el hombre es lo que caracteriza la contemplación cristiana y eleva a la ciencia a un grado sobrehumano. Es mérito especial de Suárez el haber enfocado de este modo la contemplación de la naturaleza humana, precisamente en un siglo en que los Reformadores se habían desviado por ver en el hombre sólo una criatura abominable. La orienta-

20. *L. c.* §§ 5, 6; 2, XIII, XIV.
21. *De anima, Prooemium* § 1; 3, 463.
22. *L. c.*

ción suareciana encierra la esencia más pura del barroco, alcanzando en el conocimiento de Dios y del hombre profundidades insospechadas.

Suárez sigue acumulando las prerrogativas humanas con la sencillez que caracteriza las obras de los genios:

> «*Nostrae animae cognitio accommodatius quam Angelorum nos ducit ad cognitionem Dei.*—Etenim licet angelica natura perfectior quam humana sit, ac proinde suapte conditione Deum magis referat, ac repraesentet: nihilominus ab homine in hac vita difficilius, et tenuius cognoscitur... Quamvis autem homo ex corpore et anima constet, ac proinde utriusque partis cognitio ad totum hominem cognoscendum necessaria videatur... nihilominus de sola hominis anima tractatum hunc inscribimus, non quia corporis cognitio omnino negligenda sit, sed ut significemus, intentionem nostram in animam ipsam per se, et (ut ita dicam) directe dirigi, de corpore vero illa tantum delibanda esse, quae ad cognitionem animae, et facultatum eius, quae corpore ad functiones suas, ut organo utuntur, fuerit necessarium... Ita enim nos de anima tantum rationali tractare proponimus; quia propria hominis excellentia in mente posita est; per illam enim ad imaginem Dei factus est, et felicitatis aeternae ac liberarum, moraliumque actionum capax existit. Nihilominus tamen alios animarum gradus non omnino omittemus, quia in una rationali anima caeteri virtute continentur, et ex coniunctione ad intellectualem gradum singularem perfectionem participant, et secundum suas operationes, et effectus, etiamsi in se, vel in corpore insint, vel per illud exerceantur, intellectui ministrant, liberamque voluntatem mirum in modum adiuvant, vel impediunt».[23]

Todo en el hombre, aun lo corpóreo, es de una dignidad especial. Ya antes de la primera época de su profesorado defendía Suárez la compenetración que existe entre las diversas facultades humanas por simpatía. Lo sensitivo en el hombre no es tan material, que no participe de algunos resplandores de la inteligencia; ni la inteligencia es normalmente tan subida que se despegue de todo lastre sensitivo. La complejidad humana y su elevación crece de punto al considerar que sus cualidades naturales son como absorbidas y elevadas a la esfera superior de la sobrenaturaleza. De este complejo resulta la nobleza de la moral humana, que exige un comportamiento superior a todas las leyes de la naturaleza corpórea. De ahí la conexión que Suárez establece entre el conocimiento del alma y la ciencia de la moral, anunciando una vez más sus *Tratados morales*, preocupación que acompaña al Doctor Eximio hasta el borde del sepulcro:

> «*Utilitas, et necessitas huius doctrinae pro tractatu de fine hominis, actibusque moralibus.*—Ex quo facile intelligi potest alterum, quod in principio posui, nimirum tractatum hunc veluti intro-

23. *L. c.* § 2.

> ductionem quamdam esse ad alteram Theologiae partem, quam, Deo bene iuvante, et vitam concedente, post istam complebimus. In illa enim de ultimo fine, ac beatitudine hominis, ac subinde de virtutibus, et vitiis, ac moralibus actibus, quibus vel comparatur beatitudo, vel amittitur, dicturi sumus. Est autem anima horum omnium principium, ac fundamentum, et quamdiu corpori coniuncta est, non solum a sensibus in intelligendo pendet, sed etiam in volendo, et operando ab effectibus appetitus, et a corporalibus motibus, seu passionibus, quae ab illis in corpore excitantur, vehementer ducitur, et quodammodo trahitur». [24]

Suárez prosigue explicando cómo el alma, lo mismo que la Moral, puede ser objeto de la Teología:

> «Philosophi etiam morales de humana facultate, voluntariis actibus, virtutibus ac vitiis doctrinam tradunt, et nihilominus sacra Theologia sub altiori ratione, et per divina principia eamdem moralem materiam contemplatur. Ut igitur in ordine suo completa, et integra sit, non tantum naturalem animae cognitionem aliunde sumit, vel supponit, sed etiam ipsammet, sub divino lumine, et principiis revelatis, excellentiorem et pleniorem animae cognitionem investigare, ac tradere necessarium est». [25]

Es circunstancia sumamente extraña en este proemio, el que la obra *De anima* en vez de catalogarse entre los comentarios aristotélicos, como lo había hecho Suárez con sus apuntes de Segovia, aparezca encuadrada en la Suma de Santo Tomás. ¿Qué motivo pudo tener para un cambio tan opuesto al uso generalizado de los Escolásticos? Porque es de advertir que la mayor parte de los comentaristas de Santo Tomás no comentan de la primera parte las cuestiones 65 y siguientes, dejándolas para los comentarios filosóficos de Aristóteles. Suárez, en cambio, traslada a la Teología la ciencia *De anima* lo mismo que el estudio sobre la creación, influyendo probablemente en la aparición de la asignatura teológica *De Deo Creatore*. Con ello sigue respecto de Aristóteles en el tratado *De anima* la misma táctica que había adoptado en la Metafísica: la liberación de la ciencia cristiana del excesivo influjo aristotélico.

De los prólogos encuadrados en la 1-2, hablaremos aparte. Cronológicamente Suárez pasa de la *Parte primera* a la 2-2 en el orden de las publicaciones, dando un salto que tiene su explicación probable en la dificultad de las doctrinas jurídico-morales, a la que alude en un párrafo antes citado. Lógicamente debía haber precedido la publicación de los *Tratados morales* y de la obra *De legibus*, de las que había compuesto diversas redacciones, aunque las tenía todavía sujetas a revisión. Las obras

24. *L. c.* § 3.
25. *L. c.* § 4.

De gratia no las podía publicar completamente por la prohibición general de escribir sobre las controversias *De auxiliis* hasta nueva orden. Sólo el tomo I, publicado en 1619, va precedido de un extenso prólogo de tipo doctrinal, sin importancia para nuestro estudio.

3.—Estudio comparativo

Tal vez sea de algún interés estudiar en forma comparativa varios prólogos de tratados que versan sobre asunto igual, trabajo que se puede realizar cotejando los proemios de Suárez al tratado *De beatitudine* redactado en tres épocas distintas, que parecen transcurrir entre 1589 y 1610 aproximadamente. Esto nos permitirá sorprender la claridad creciente con que la mirada de Suárez ve el contorno de este tratado, y la profundidad progresiva de la doctrina que en él enseña. El primer prólogo, probablemente de 1589,[26] es el siguiente:

> «IHS / Materia de Beatitudine 1-2 S. Tho. / Quaestio 1.ª D. Thomae de ultimo fine hominis in 8 Articulos divisa. / Postquam D. Thomas agit 1 p. de Deo et secundum se, et ut est principium efficiens rerum, agit in hac 1-2 de illo ut fine ultimo. Et 1.° agit de beatitudine quae est finis, deinde de mediis internis generaliter; nam particulariter agit 2-2, sicut de mediis externis 3. p.; 2.° obiectum formale huius partis idem est quod totius theologiae; materiale vero subiectum sunt omnia quae pertinent ad hanc partem; principale vero obiectum in hac parte est beatitudo, quae divisio triplicis obiecti per analogiam scientiae cuiuslibet ad potentias intelligi potest sicut in visu se habet color, lumen, album, et nigrum».[27]

Nos hallamos ante un prólogo didáctico de profesor que emprende las explicaciones ordinarias de una asignatura sin ninguna otra preocupación. Varios años más tarde, tal vez en el curso de 1588-1589 redactó otro proemio mucho más extenso, que se conserva en un manuscrito inédito del Seminario de Valladolid. La mentalidad de Suárez sobre la materia *De beatitudine* ofrece una semejanza muy grande con los proemios de los *Tratados morales* y de la obra *De legibus*, que pertenecen a los fines del primer decenio del s. XVI. Su contexto es el siguiente:

> «IHS / Expositio, et quaestiones in quinque priores, Primae Secundae Divi Thomae Aquinatis quaestiones, materiam de beatitu-

26. El Ms. 404 de Santa Cruz de Valladolid es anónimo, proveniente de fondos jesuíticos. Su descripción se puede ver en E. Elorduy, *La potencia obediencial en Suárez*, separata de «Las Ciencias», año IX, n.° 4, p. 6, donde se indican también los motivos que existen para atribuir a Suárez o a alguno de sus alumnos este Ms.

27. *L. c.* fol. 1r.

dine continentes: autore P. Francisco Xuarez Societatis IESU, ad maiorem gloriam Dei. / Prohoemium:

[I] THEOLOGIA, ut in principio primae partis latius dictum est, partim innititur lumini fidei, partim lumini naturali intellectus: discurrit enim haec scientia ex principiis creditis ad eliciendas conclusiones in eis contentas. Unde quantum ad vim illationis fundatur in lumine naturali: principia vero desumit ex fide. Quapropter ratio formalis eius obiecti est revelatio divina, seu 1.ª veritas, ut meditatione et discursu applicatur veritatibus theologicis. Atque ita adaequatum eius obiectum est quidquid hoc modo continetur sub divina revelatione, speciatim autem solet Deus dici obiectum Theologiae; quia ipse est, ad cuius manifestationem universa revelatio, et Theologia ordinatur. Et ideo haec scientia non de solo Deo tractat, sed etiam de creaturis: quia illae contineri possunt sub divina revelatione, et ad perfectiorem Dei cognitionem obtinendam conducunt. Ex quibus constare potest, qua ratione ad Theologum pertineat istius operis argumentum. Agitur enim hoc loco de via, et ratione, qua homo pervenire potest ad consequendum Deum finem suum ultimum, et supernaturalem.

[II] Ideo 1.º loco agitur de beatitudine humanae creaturae: deinde de actionibus humanis: postea de principiis intrinsecis istarum actionum, ut sunt habitus virtutum, et vitiorum: et tandem de principiis extrincecis vel potius de regula istorum actuum, quae est lex, et de quodam superiori principio quorumdam actuum humanorum, quod est gratia: de quibus omnibus sub quadam universali et communi ratione tractat divus Thomas in hac parte secundae partis Theologiae. In secunda autem secundae descendit ad particularem considerationem omnium virtutum etcetera: quarum rerum consideratio magna ex parte pervenire posset ad philosophum moralem, si res ipsae tantum materialiter considerentur: tamen ad Theologum pertinet de omnibus disserere sub dicta altiori ratione, scilicet quatenus haec omnia continentur sub principiis fidei revelatis a Deo, et quatenus omnia conducunt ad consummatam Dei cognitionem, quae maxime perficitur ex cognitione hominis, ut est ad imaginem Dei; maxime si consideratur in homine facultas liberi arbitrii et dignitas gratiae, ut hic significat divus Thomas in prologo, et super illud Rom. 1. invisibilia Dei, etcetera, lectione 6: et tandem quia perfecta Dei cognitio exigit non solum absolutam eius cognitionem, sed etiam requirit cognitionem omnium habitudinum, quas habet ad creaturas.

[III] Ideo non sufficit tradere puram speculationem ipsius Dei sed necesse est, etiam pervenire ad practicam considerationem eo modo, quo in Deo potest reperiri: et hoc fit in hac parte Theologiae, quae docet viam, et modum perveniendi ad Deum, qui finis est ultimus rationalis creaturae.

[IV] Ex quibus licet ulterius colligere, quodnam sit obiectum huius partis. Quidam enim sentiunt, esse hominem, quatenus in eo relucet imago, et similitudo Dei per libertatem et gratiam. Alii, Deum ipsum, ut habet rationem finis ultimi: et utraque sententia / habet fundamentum in divo Thoma, 1.ª in prologo huius partis; 2.ª in 1. p. q. 2. in prohoemio illius: et utraque suo modo in

pág. 2

bono sensu verificari potest. Agitur enim in hac parte de homine, ut est agens liberum et per actiones suas consequitur, vel amittit felicitatem ultimam: et reliqua omnia, quae in hac parte considerantur, ordinantur ad manifestandum hominem, ut libere operatur: tamen ista omnia ordinantur ad manifestandum Deum, et ostendendam viam perveniendi ad eum, quod est praecipuum munus Theologiae teste divo Thoma q. 20, super Boët. de Trin. artic. 8.

[V] Et ita sub diversa consideratione homo, et Deus possunt dici obiectum huius partis. Nam homo, ut est agens voluntarium, est materia circa quam proxime haec doctrina versatur. Deus vero est prima ratio, in ordine ad quem omnia considerantur. Unde ulterius colligitur, partem hanc Theologiae potius esse practicam, quam speculativam: Theologia enim propter suam universalitatem et eminentiam utrumque comprehendit. Est ergo haec pars ex [ratione?] materiae, finis et modo procedendi magis practica, quam speculativa: agit enim de rebus operabilibus a nobis, de virtutibus, et vitiis, de felicitate ultima, quae in aliqua hominis operatione consistit. Unde finis huius partis est dirigere hominem in actibus suis, ut posssit recte eligere, et prava evitare: et tandem in suo modo saepe practice procedit: descendit enim ad particularia, et regulam imponit, ac modum nostris operibus. Nihilominus tamen aliquid habet speculationis: quia non solum docet quid agendum sit, sed etiam speculatur proprias virtutum, et vitiorum naturas, et quidditates, ac essentiam gratiae, et donorum supernaturalium: et haec omnia contemplatur in universali, quod est proprium speculativae scientiae: et tandem considerat ipsam felicitatem humanam quae consistit in altissima speculatione: et ideo ex parte etiam huius finis aliquid habet speculativae scientiae.

[VI] Ultimo colligitur ex dictis, inter hanc partem et praecedentem esse convenientem ordinem: quia licet procedendo lumine naturali progrediendum esset a notioribus nobis, qualia sunt humana omnia, ad ea, quae in se sunt notiora, cuiusmodi sunt res divinae, tamen procedendo sub divino lumine tractandum prius fuit de Deo in se ipso, deinde de emanatione creaturarum ab ipso et tandem de reditu creaturarum ad ipsum: de qua re agitur in hac parte, et specialiter de humana creatura: quia illa sola inter visibiles attingit Deum in se ipso. De creatura autem angelica dictum breviter fuit, cum de natura eius ageretur: quia via et modus, quo ipsa consequitur suam beatitudinem, brevissimus etiam est, et per pauca media perficitur». [28]

La gran diferencia de ambos proemios sugiere dos explicaciones. La primera, que Suárez desarrolló notablemente las ideas sobre la Moral. Además, el segundo proemio indica que el manuscrito se destinaba a la publicación. Es un prólogo muy trabajado y denso, que no se prepara sólo para la intimidad de la clase, como ocurre con el prólogo primero. Comparando ahora este segundo proemio con el tercero que poseemos editado

28. Ms. del Seminario de Valladolid (sin signatura), p. 1, 2. Procede del Colegio de la Compañía de Villagarcía. Las palabras incluídas en [] son nuestras.

por B. Alvarez, la comparación permite deducir consecuencias de gran interés. El prólogo impreso es de una perspectiva mucho más amplia y de ideas mejor maduradas que las del segundo prólogo inédito. El prólogo impreso está dividido en ocho párrafos. Las ideas del prólogo inédito corresponden a los §§ 1, 3, 7, 8 del prólogo impreso. Para establecer la comparación entre ambos proemios hemos dividido el del Ms. inédito en seis §§ designados por números romanos. La comparación da por resultado la siguiente correspondencia:

MS	Ed. Alvarez
I	7
II	8.7
III	8
IV	1
V	8
VI	8.3

Este cuadro comparativo indica la superioridad de la edición sobre el Ms. inédito en riqueza de ideas. La edición recoge todas las del Ms. en el § 1, de carácter introductorio, y en los corolarios de los §§ 7, 8. En el Ms. no hay correspondencia o ésta es muy insignificante para los §§ 2, 4, 5, 6 de la edición. Además, y éste es el carácter más sobresaliente de la edición, los §§ 2, 3, 4, 5, 6 constituyen en ella un conjunto sistematizado de consideraciones, que responden a las preocupaciones de los prólogos del último decenio de la vida de Suárez, como se puede ver por su simple lectura. El § 1 trata *De obiecto seu materia huius operis*. En el § 2 se plantea la preocupación fundamental en forma de pregunta, a la que responden los cuatro §§ siguientes. Copiemos el contexto por su importancia extraordinaria para la orientación de la Moral:

> «2.—*Cur theologi rationem finis ultimi per ordinem solum ad hominem pertractant.*—Quaeret vero aliquis: cum Deus non sit solum finis hominis, sed terminus etiam omnium creaturarum, cur theologi ad explicandum in Deo rationem finis ultimi, in homine tantum illud declarent, considerando videlicet, quo modo beatitudo hominis consistat in Deo, et quibus actibus illum assequatur potius quam in aliis creaturis.
>
> Respondetur varias posse reddi huius rei causas, quas breviter attingam, quoniam amplitudinem, dignitatem et difficultatem huius doctrinae manifestant.
>
> 3. *Ratio prima.*—Prima est, quoniam si homo cum inferioribus creaturis conferatur, solus ipse *Deum* in se ipso proxime et immediate attingit, et consequitur per cognitionem et amorem: at-

que ita singulari modo est Deus finis ultimus humanae naturae: aliae vero res solum remote, et secundum quamdam imitationem dicuntur in *Deum* tendere. Si autem comparetur superioribus creaturis, habet quidem *Deus* respectu illarum eamdem rationem ultimi finis, tamen quia in hoc fere eiusdem rationis est, respectu Angelorum et hominum; ideo quae in hac parte de homine dicuntur, per similitudinem ad beatitudinem Angelorum extendi possunt. Quod si in modo consequendi beatitudinem aliquid proprium aut singulare habent Angeli, illud et minus notum est hominibus, et tractando de natura Angelorum brevissime a theologis expenditur, quoniam etiam ad utilitatem humanam minus est necessaria.

4. *Secunda ratio.*—Secunda causa est, quia doctrina haec non tantum est speculativa, sed etiam practica et moralis; quod enim Aristoteles 1 Ethicorum, cap. 7, et lib. 2, cap. 7, de Philosophia morali dixit, in hac etiam parte cum theologia convenit, scilicet non esse tantum propter cognitionem, sed propter actionem etiam, atque ut boni efficiamur; ad doctrinam autem moralem maxime fuit necessaria homini cognitio sui ipsius, et actionum suarum, non autem aliarum creaturarum, nisi quatenus huic morali doctrinae deservire potest.

5. *Tertia ratio.*—Tertia et optima causa addi potest, quia in homine, ut dixit S. Gregorius, hom. 29, in Evang., quodammodo omnes creaturae continentur, et in eo omnes assequuntur suam felicitatem et beatitudinem, quatenus illius possunt esse capaces.

6. *Quarta ratio.*—Quarta denique, quia ex divina institutione et ordinatione omnes creaturae ad salutem hominum ordinatae sunt, et tota ratio divinae providentiae quodam modo in gubernando ac dirigendo hominem ad suum finem posita est. Unde fit, ut omnia divina opera et mysteria, praesertim supernaturalia, propter salutem humanam, maxime electorum, facta sint, atque ita considerando de homine, et de mediis, quibus ad finem suum perducitur, tota ratio divinae providentiae quodammodo exhauritur, quantum ab hominibus cognosci potest. Atque hinc satis constat, quid sit obiectum huius partis».[29]

Recuérdese lo que Suárez dice en el prólogo del tomo *De poenitentia* sobre la dificultad de las materias morales, y la preocupación manifestada en los proemios de las obras *De angelis* y *De anima* por la Moral, y se verá que este prólogo recoge todas aquellas inquietudes, que en el proemio del Ms. apenas se traslucen. Todas esas ideas y orientaciones quedan aquí sistematizadas en una visión magnífica sobre la naturaleza del hombre.

Un pormenor, tal vez significativo para la cronología de las obras, es que el prólogo *De anima* y el de los *Tratados morales* expresan la idea de que en el hombre se contienen todos los grados de la naturaleza. Pero con la circunstancia de que el tratado *De anima* no da ninguna referen-

29. *De fine hominis,* Prooemium §§ 2-6; 4, XXIII-XXIV.

cia para confirmarla con autoridades positivas, mientras el prólogo *De fine hominis* aduce a San Gregorio Magno. [30]

La evolución del pensamiento suareciano va del análisis a las grandes síntesis. En el Ms. 404 de la Biblioteca de Santa Cruz, cuyo prólogo didáctico no contiene ninguna consideración sobre el tema general de la ética, desarrolla en el cuerpo de la obra ideas en las que germinalmente se contiene toda la evolución posterior del pensamiento suareciano. Así sucede especialmente en una sutil discusión que plantea Suárez sobre la potencia obediencial, en la que, como se sabe, defendía una teoría personal sobre el carácter activo, no puramente pasivo o de no resistencia a la actividad divina. Vázquez, perfecto conocedor de las ideas suarecianas, censuraba esta teoría de la potencia obediencial activa como propia de Suárez. [31]

Para el presente estudio nos interesa fijar la conexión doctrinal que existe entre la teoría de la potencia obediencial activa y las ideas generales emitidas por Suárez acerca de la ciencia moral en los prólogos que estamos examinando.

Los autores que niegan la potencia obediencial activa suponen que la actividad de Dios y la actividad de la creatura no pueden tener un mismo efecto como resultado de la unión de ambas actividades. Suárez, en cambio, defiende que el mismo efecto puede provenir de la acción conjunta de Dios y de la creatura, siempre que ni en el efecto ni en la unión de la actividad exista una contradicción interna de sus notas. Uno de los problemas en que se presenta este tema es el de la posibilidad de apetecer y llegar el hombre a una bienaventuranza que sea al mismo tiempo natural y sobrenatural. Suárez defiende que en virtud de la potencia obediencial activa el hombre puede aspirar a ese fin. Esto implica que las fuerzas naturales y sobrenaturales del hombre, sin confundirse entre sí, obtienen resultados idénticos, que dependen al mismo tiempo de la gracia y de la naturaleza. Tal es el hombre integral objeto de la Teología, que Suárez estudia en el tratado *De anima*, y tal es la Moral integral que estudia teológicamente en los *Tratados morales*. El hombre es por lo tanto un ser natural perfeccionado accidental pero intrínsecamente por la gracia. Su moral es asimismo sobrenatural sin dejar de ser natural. Todo ello está implícitamente en la doctrina suareciana de 1589, aunque en ella se tome como punto de partida el análisis de la causa instrumental, que al menos en parte abandonará más tarde. Pero el resultado será un avance y un

30. Cf. S. Gregorio Magno, *Hom. 29 in Evang.* § 2 (ML 76, 1214).
31. Vázquez, *In 1. p.*, d. 76, 6 § 32.

enriquecimiento progresivo y profundo de la mentalidad de Suárez. Copiemos el texto inédito del Ms. de Santa Cruz:

«Materia de beatitudine. Art. 8. Utrum omnis homo appetat
fol. 86v beatitudinem... 2.° dicendum est quamvis detur appetitus naturalis ad beatitudinem supernaturalem in homine; imo quamvis in qualibet natura sit appetitus naturalis respectu cuiuslibet perfectionis quantumvis supernaturalis et similiter sit in homine ad prophetiam ad unionem hypostaticam etca. nihilominus nulla est potentia aut capacitas naturalis passiva aut activa ad beatitudinem supernaturalem.

Quod ut intelligamus notandum est triplicem esse potentiam: unam naturalem, 2am obedientialem, 3am violentam. Naturalis potentia est quae respicit actum sibi debitum et proportionatum, quae potentia tam potest esse activa quam passiva. Notanter autem non addimus potentiam neutram; quia revera non potest distingui a potentia naturali aut obedientiali; quia si subiectum aliquod respicit indifferenter plures formas non ideo habet potentiam alterius rationis a potentia naturali aut obedientiali; quia sicut quamvis potentia naturalis materiae indifferenter respiciat formas omnes substantiales, tamen naturalis potentia dicitur in ordine ad quamlibet illarum et ratio a priori est, quia forma vel debita est subiecto vel non est debita. Si est debita determinate aut subdisiunctive est potentia naturalis, si non est debita est potentia obedientialis aut violenta, ut infra dicemus. Confirmatur, quia facere aut posse facere hanc vel illam formam, non potest esse potentia passiva neutra; si enim indifferentia in agendo hunc vel illum effectum numquam facit potentiam activam neutram, sed semper quod est potentia instrumentalis est potentia naturalis, ergo indifferentia in recipiendo hanc aut illam formam non potest facere potentiam passivam neutram, sed est semper quod non potentia passiva obedientialis aut violente (*sic*) debet esse potentia naturalis.

2um genus potentiae est potentia obedientialis: haec autem est omnis illa quae respicit actum non debitum sed convenientem subiecto; quae potentia videri possit essentialiter esse pasiva: quia ratio illius videtur consistere in hoc quod est obedire. Nihilominus dicendum est quod potentia obedientialis potest esse activa sicut passiva. Imo in rigore loquendo neque est activa neque passiva, sed est modus quidam activae et passivae in quatum actio vel
87r passio est supra naturam agentis / aut supra naturam subiecti; sed sicut est aliquid supernaturale respectu subiecti recipientis in quantum non debetur illi talis forma, ita et est aliquid supernaturale respectu agentis in quantum talis effectus non debetur tali agenti.

Ergo sicut potentia passiva est obedientialis quia obedit in recipiendo, ita talis potentia activa erit obedientialis quia obedit agendo: unde non placet quod communiter asserimus rationem instrumenti pertinere ad causam efficientem; nam revera et pertinet ad materialem, quod probatur hac ratione aperta: quia instrumentum in genere causae efficientis est potentia obedientalis

in genere causae efficientis: ergo instrumentum in genere causae materialis erit potentia obedientialis passiva. Ergo universaliter loquendo omnis potentia obedientialis est causa instrumentalis; tum ultra esse instrumentum et potentiam obedientialem in genere causae efficientis nihil aliud est quam quod effectus pendeat a causa, a qua naturaliter non poterat pendere. Ergo esse instrumentum in genere causae materialis erit recipere formam et dependere a forma quam subiectum natura sua non postulabat. Ergo sicut elevari causam ad efficiendum est esse instrumentum, ita elevari subiectum ad recipiendum est esse instrumentum; nam rogo, quando Deus immediate producit effectum supernaturalem in aliquo subiecto, vel in illa actione intercedit aliqua elevatio vel nulla. Si nulla, ergo actio non est supernaturalis. Si vero intercedit aliqua elevatio, cum illa non sit agentis, quia Deus non potest elevari neque intercedat aliud efficiens, quod elevetur, necesse est elevari subiectum. Sed non elevatur ad efficiendum, sed ad recipiendum, quia nihil efficit sed recipit. Ergo datur receptio elevata; ergo instrumentalis.

Est tamen notandum quod dependentia effectus ab instrumento efficienti perinde se habet atque si dependeret ab illo ut a propria causa. Ideo ergo dependet tamquam ab instrumento, quia talis dependentia non debebatur illi instrumento. Sic etiam, quamvis receptio, qua anima recipit gratiam perinde se habeat atque si reciperet illam ut propria causa materialis, tamen est causa materialis instrumentalis; quia talis receptio illi non debebatur. Gratia tamen ipsa non potest dici instrumentum in genere causae formalis, quia non elevatur ad aliquem effectum formalem sibi supernaturalem. Ratio est, quia quamvis subiecto non debeatur gratia, quia iam non esset gratia, tamen gratiae debetur tale subiectum et talis informatio, supposito quod gratia sit extra causas, et ita numquam in genere causae formalis potest esse instru-
87v mentum / quia non potest forma intelligi elevata nisi vel quia ponatur in subiecto quod natura sua non postulabat, et hoc est impossibile; quia sicut subiectum non potest recipere nisi formam capacem, ita neque forma potest recipi nisi in subiecto capaci, vel debebat elevari ut esset in suo subiecto; et hoc non, quia formae existenti extra causas debitum est suum subiectum.

3um genus potentiae est potentia violenta, haec autem est, quae respicit actum destruentem subiectum, vel aliquid illius. Ex quo patet res non habere potentiam obedientialem respectu formae artificialis cuiuscumque; neque enim potentia obedientialis debet esse talis quia respiciat agens per artem et non per naturam, alioquin omnes res naturales dicerent potentiam obedientialem respectu Dei; quia Deus nihil agit ad extra per naturam sed per artem et per intellectum. Tunc ergo est potentia obedientialis ad formas artificiales quando respicit formam non debitam perficientem. Tamen ita potentia naturalis est quando respicitur forma debita, ut quando fit vitium, quia aliquam formam debet habere vitium. Item violenta, quando respicit formam cum destructione aliqua subiecti, ut cum fit aliquid per incisionem.

Hoc posito probatur quod quamvis sit appetitus naturalis ad

beatitudinem supernaturalem nulla tamen sit potentia passiva vel activa, vel capacitas ulla naturalis ad beatitudinem...». [32]

La doctrina sobre la potencia obediencial activa está desarrollada mucho más ampliamente en el tratado *De Verbo incarnato*. [33] Por esa potencia, como insinúa Dumont, el hombre en su perfección original es un ser al que no repugna la más alta colaboración con la acción de Dios en el orden sobrenatural; pero en el momento en que se ejerce esa potencia, la virtud divina que recibe el hombre sobrepasa las fuerzas naturales. Gracias a esta potencia es el hombre capaz de merecer en el cumplimiento así de la ley natural como de la civil y de la eclesiástica. Esta es la razón última por la cual Suárez demuestra que el tratado de las leyes entra en el campo de la Teología. [34]

A este asunto consagra el proemio del *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, confirmación magnífica de la doctrina que acabamos de ver expuesta en el proemio de los *Tratados morales*. El pensamiento básico del proemio de este tratado *De legibus* se reduce a demostrar que la teología puede y debe descender a la explicación de todas y cada una de las clases de ley, fundándose en que toda potestad legífera, lo mismo que toda paternidad, se deriva de Dios. Además, el cumplimiento de las leyes es condición para conseguir la salvación eterna, cuya asecución estudia la Teología. «Finalmente la fe católica no sólo enseña cómo hay que obedecer a Dios cuando manda cosas sobrenaturales, sino también qué es lo que prohibe, manda o permite la naturaleza; y cómo hay que obedecer a los poderes más elevados, como dijo Pablo». [35]

En la doctrina expuesta en los prólogos suarecianos resplandece una alta idea así de Dios y de su imagen, el hombre elevado al consorcio de la naturaleza divina, como de la ciencia humana, que es preparación para el conocimiento de Dios, y de la ciencia divina que es esencialmente transformadora y elevante de la dignidad humana.

32. Ms. 404 de Santa Cruz, fol. 87rv. Adviértanse las incorrecciones, propias de apuntes escolares, de muchas de las expresiones. Así, por ejemplo, el pleonasmo «sicut quamvis... tamen» (líneas 16 y 17 del contexto); el «est semper quod» de la línea 28, etc. Es probable que se trate de apuntes tomados por algún alumno.

33. En la primera edición *De Verbo incarn.* trata de la potencia obediencial en la disp. 31, s. 5 §§ 8, 9. En la tercera edición de 1595 añade a continuación un largo tratado en la sección 6 §§ 1-111 (t. 17, 107-154). Las aplicaciones que Suárez hace en diversos tratados de la potencia obediencial activa pueden verse en art. arriba citado de «Las Ciencias», p. 12. La importancia de esta doctrina en la teología de Suárez ha sido estudiada por P. Dumont, *Dict. Theol. Catholique*, t. XIV, v. Suárez. *Dogmatique*.

34. *De legibus*, Prooemium; 5, XI.

35. *L. c.*, p. X.

ESENCIA DEL LIBRE ALBEDRIO Y PROCESO DEL ACTO LIBRE SEGUN F. ROMEO, O. P., STO. TOMAS Y F. SUAREZ, S. J.

ESTUDIO COMPARATIVO

por el

P. JESUS MUÑOZ, S. I.

Profesor de Psicología en la Universidad Pontificia de Comillas

SUMARIO

Introducción.

I

Esencia del libre albedrío.

A. *Doctrina de Romeo.* Conclusiones.
B. *Doctrina de Santo Tomás y Suárez.*

II

Proceso intelectivo-volitivo del acto libre.

A. Solución primera: *Doctrina de Romeo.*
B. Solución segunda: *Doctrina de B. de Medina.*
C. Solución tercera (1.ª parte): *Doctrina de Santo Tomás.*
1-4. Parte principal del proceso. Conclusiones.
5. El primer acto volitivo y las voliciones necesarias. Conclusiones.
Crítica.
Solución tercera (2.ª parte). *Doctrina de Suárez.*
1-4. Parte apetitiva del proceso: volición primera, voliciones necesarias, elección, el «Primus motor» en la primera volición.
5-7. Parte ejecutiva del proceso: imperio, uso.
Romeo, Santo Tomás y Suárez en este problema.

INTRODUCCION

I. ESENCIA DEL LIBRE ALBEDRIO

A. *Doctrina de F. Romeo*: Concepto común; concepto excesivamente intelectualista; concepto recto. *Conclusiones*: caracteres esenciales del libre albedrío según Romeo.

B. ¿Qué dicen de estas afirmaciones Santo Tomás y Suárez?

Entre los hombres eminentes que intervinieron en la preparación de la sesión sexta del Concilio de Trento, bien sabido es que se encontraba el dominico Francisco Romeo.

Además de docto profesor de filosofía y teología, era persona de exquisita prudencia y de ejemplar espíritu religioso, como bien lo había demostrado en la actividad desplegada en el gobierno de su Orden. En el Concilio, al saber del teólogo unía la autoridad de Padre, que le correspondía como Maestro General de la Orden a que pertenecía.

Su preparación para alternar en los debates dogmáticos conciliares, era la de un docto y acreditado profesor de las ciencias sagradas en la sabia Orden de Predicadores. Mas entre los diversos asuntos de que el Concilio iba a ocuparse en su primera reunión, uno había en el que Ro-

1. Las citas de estos tres AA., que tendrán, que ser muchas, se intercalarán en el texto acompañadas de la indicación del pasaje de donde están tomadas, lo que en este caso nos parece más conveniente que la multiplicación de llamadas al pie de la página.

Las citas de F. Romeo se harán con dos cifras, la primera corresponde al capítulo o «Veritas», como él dice, de su obra; la segunda a la página. En las citas de la Introducción, la primera cifra se ha sustituído por la abreviatura Int. Nos referimos siempre a la edición de 1538.

Las citas de Santo Tomás que, mientras no se advierta lo contrario, se referirán a «Quaestiones» de la *Summa Theologica,* prima-secundae, irán indicadas, como es lo usual, con tres cifras, sustituyendo la tercera por C (in corpore), u o (in omni vel toto artículo), cuando sea conveniente.

Las de Suárez, generalmente de su Tratado «*De Voluntario et involuntario in genere, deque actibus voluntariis in specie*», más algunas de las *Disputationes Metaphysicae,* como oportunamente se indicará, irán dadas por tres cifras, correspondientes respectivamente a la «Disputatio», «Sectio» y número. Citaremos según su *Opera omnia.* Ed. Vivès. París, 1861-1878.

Todos los subrayados que aparezcan en los textos de estos AA., mientras no advirtamos lo contrario, son nuestros.

meo podía intervenir con especial competencia.[2] El título de una obra que debemos a su pluma nos lo indica: «*De libertate operum et necessitate*».[3]

La síntesis que en el prefacio hace de su trabajo, nos completa la información:

> «Verum ut, impraesentiarum omissis aliis, iam quo tendat nostra intentio, et admotus iam calamus, exprimamus, illud nunc maxime urget, piasque mentes excruciat, quod non desistunt huiusmodi seductores humanis operibus, quantumlibet bonis, insidiari; dogmatizantes, nullatenus nostris conatibus, sive in gratia, sive extra gratiam exsistamus, esse fidendum, aut insistendum: sed in sola fide et sanguine Iesu Christi innitendum». [...]
>
> «Eos igitur omnes praesignatos inimicos crucis Christi, bonorum operum contemptores, qui libertatem evangelicam in occasionen dant carnis, Libellus hic noster aggreditur [...]
>
> «Nec me interim latet, inter omnes theologicas difficultates, difficillimam hanc esse provinciam, quam aggredior: *ut probem scilicet liberum esse homini, bene operari, ideoque ad salutem necessarium*» (Int. 2-3).

Este grave asunto de la libertad del hombre en las buenas obras, para las que le es imprescindible la gracia divina, es el que exponía y defendía vigorosamente Romeo en su preciosa obra, terminada de estamparse en Lyon siete años no más antes de la apertura del Concilio, el 21 de setiembre de 1538.

Es superfluo ponderar el valor de la obra de un hombre tan eminente, dedicada expresamente a tratar este asunto de nuestra libertad en las obras buenas. Sólo conocer su opinión personal es de gran interés, como lo es el saber qué pensaban sobre este asunto los que intervinieron en las deliberaciones y composición del decreto de la justificación, tanto porque el canon 4.° es de por sí trascendental, como porque el precisar las con-

2. Cf. Walz, Angelo, O. P. *I Domenicani alla VI Sessione*, en *Il Concilio di Trento* (Rivista commemorativa del IV Centenario) anno III, n. 1 (luglio 1947), pág. 47-58. De Romeo dice acertadamente el docto historiador «non arrivava imparato», pág. 51.

3. El título de la obra es «*De libertate operum et necessitate, adversus pseudophilosophos christianos*, F. Francisci Romaei *a Castellione Tusco, ord. Praed. Romanae provinciae Reform. Artium, et sacrae Theologiae Prof.* Brevis quoque Annotatio [lo que pudiéramos llamar capítulo final, a continuación de la segunda parte de la obra] eiusdem in eosdem, ad Animorum immoralitatem, Christiane, ac Peripatetice deducta». 227 pág. más ocho al principio sin foliar. Toda la obra consta de 24 que pudiéramos llamar capítulos: el A. los titula a cada uno de ellos «Veritas»; es lo que solemos llamar tesis. Al frente, pues, de cada una de estas secciones, pone el enunciado de la «Veritas» que a continuación expone y demuestra. Al conjunto de las once primeras «Veritates», dedicadas principalmente a la libertad, lo llama Tratado primero; de la 12ª a la 24ª componen el tratado segundo dedicado a la ejecución de las obras buenas, excepto la 24ª que, como se indica en la portada de la obra, trata de la inmortalidad del alma.

secuencias lógicas que de él se derivan y el explicar cómo han de compaginarse las afirmaciones en él contenidas, ha dado muchísimo que pensar y discutir a los teólogos.

Pero, además, el estudio de un autor de absoluta solvencia y competencia, que viene a tratar esta difícil cuestión

> «quam plane difficultatem illustres autores ex antiquioribus cum primis, tum etiam ex recentioribus quamplurimi, tam dignissime, quam laboriosissime prosequuti sunt» (Int. 3),

podrá ser un buen indicio para conocer lo que entonces se pensaba y tenía por cierto sobre este punto, entre los filósofos y teólogos católicos, entre aquéllos precisamente que iban a grabar la fe de la Iglesia infalible sobre la libertad en las buenas obras, en el bronce eterno del citado canon conciliar.

Romeo, nos dice de sí modestamente:

> «Non ea mens mihi fuit; ut haec ipsa conscriberem doctoribus ac summis theologis, ...(ab his enim malo doceri et moneri ipse ego)» (Int. 3);

pero conoce los libros de esos hombres eminentes; y, si su obra se va a diferenciar de la de ellos, no será por tratar el asunto con menos perfección. El mismo, a pesar de su modestia, a la fuerza tiene que dejar escapar esta afirmación:

> «Divino [...] fretus auxilio, sequar quod proposui: eo excusabilior, quod caritate Christi urgente, aliorum imperiis et saluti ardentius cupio non deesse: maxime quod noverim plerosque ingeniosos arceri a ceterorum lectione super hac materia, aut nimia eorum prolixitate, aut superfluis digressionibus et allegationibus: aut propterea quod desiderantur rationes efficaciores, ubi forsam efficaces esse non possunt. Proinde quoniam huiusmodi operum contemptores scholasticos execrantur, cum sint tamen ipsi sophistissimi, seque Christianos profitentur, idcirco dimissis huiusmodi doctorum, aut locorum inutilium allegationibus, subdistinctis ac firmatis veritatibus, duplici potissimum via adversus illos procedendum censeo, altera scilicet sacrarum scripturarum, altera vero peripateticae philosophiae, ut contra utramque ipsi dimicantes, utriusque gladio confodiantur» (Int. 4).

Nuestro autor, pues, elegirá lo más sólido y eficaz, prescindiendo de lo inútil, lo superfluo, lo prolijo. Y que no tiene por sutilezas ni prolijidad el penetrar por lo más oscuro y angosto hasta donde la razón puede dar con algo de realidad y verdad que le satisfaga, diversas páginas de su obra lo demuestran evidentemente.

La obra no es sólo de un profesor, sino de quien explicó antes en el púlpito y en la cátedra esto mismo que después entregó a la imprenta:

> «Eos [...] inimicos crucis Christi [...] Libellus hic noster aggreditur [...] ne desim piis amicorum precibus, qui [...] institerunt mihi diutius reluctanti, ut quae hoc anno me *concionante* vel *legente* catholice didicissent contra eiusmodi nauseatores bonorum operum, vellem characteribus committere compendiose et distincte ad illorum solatium et instructionem» (Int. 3).

De este libro, además, no sabemos se hayan hecho reediciones; crece por tanto la conveniencia de renovar la memoria de su contenido.

La lectura de la obra, tiene, finalmente, otro atractivo, que el lector habrá advertido ya por los párrafos que hemos citado. Romeo, junto con sus acendradas virtudes religiosas, y con su competencia de filósofo escolástico y teólogo, con tan eminente talento de gobierno que pudo decir de él el historiador de su Orden «Praefectus fuit, ut verbo dicam, numeris omnibus absolutus, quem universus ordo planxit planctu maximo»; une a esta prestancia de hombre digno del Renacimiento por su grandeza multiforme, la elegancia exterior propia también de su época: un latín perfecto, un estilo variado, deleitoso, perfectamente adaptado a las ideas que expresa. Así, el celo de propugnador de la verdad y debelador de la herejía brota de sus labios eficaz y envuelto siempre en dignidad y elegancia.

La elegante latinidad, un poco ampulosa a veces, resplandece constantemente en la obra, a pesar de que el autor, al terminar su prólogo, con párrafos que son clara demostración de su perfección humanística y también del poquito de redundancia que a veces la desvirtúa, nos haga esta profesión de fe, verdadera en lo positivo que afirma, pero algo inexacta en lo que, acaso por modestia, rechaza:

> «Illud vero rogatum velim lectorem meum, ne videlicet a me desideret vel expectet, quae praestare non possum, eloquentiam dico, fucos floculosque sermonis, rethorum regulas et colores: fateor enim me his nunquam adhibuisse studium, vel affectum; sed in sinceritate quadam (prout natura dedit) veritatem potius adamasse, quam verba, docente praesertim Hilario, quod sermo rei, et non res sermoni debet esse subiectus; identidem asserente philosopho, quod in loquutionibus usus est maxime aemulandus. Proinde cum unaquaeque ars vel facultas, usurpatis accomodatisque sibi vocabulis gaudeat, non censeo ab illis recendendum esse, ob leporem sermonis aucupandum: mallem equidem, si possem, mulcere corda, quam aures. Confido nihilominus ad futuram Dei nostri misericordiam, qua dabitur (ut spero) ut si non Erasmice loquar aut Ciceroniane, scribam tamen Christiane» (Int. 4).

Cotejar la doctrina de este Padre de Trento sobre la libertad en las

buenas obras con lo que de esto piensa el Doctor Eximio, tan interesado siempre que trata de la libertad en interpretar y ajustarse a lo enseñado por el Concilio de Trento contra los protestantes, es indudablemente de interés.

Suárez, por otra parte, no vemos que cite a Romeo al tratar de estos temas. Sin duda que, no por desconocer su obra, dada la copiosísima bibliografía antigua y contemporánea que constantemente manejaba; pero el no hallarse de hecho citado este autor, hace crecer justamente el interés por saber cómo coincide o discrepa de él el Doctor Eximio.

Notemos, por último, que no vamos a fijarnos en afirmaciones indudables para todo católico, pues en éstas es evidente que ambos autores coinciden y que las sostienen en perfecta concordia. Los puntos que hay que examinar son aquéllos en que el teólogo y el filósofo procuran desentrañar el cómo se explica lo que la fe enseña como infaliblemente verdadero.

Digámoslo con palabras de Romeo en un caso concreto:

> «Veruntamen, licet Dei praescientiam cum libero arbitrio simul stare doceant sacrae litterae: idque cunctis fidelibus supponendum sit: magna tamen, immo omnium maxima occurrit difficultas, si huiusce conclusionis veritas humana ratione disquiratur» (8,43).[3']

Respecto del tema concreto que escoger, varios de verdadera importancia para nuestro propósito encontramos en la obra de Romeo; pero en la precisión de limitarnos a alguno, hemos escogido el primero que trata de entre los que pueden interesarnos: Origen y naturaleza del libre albedrío; si bien nosotros, por la razón que luego se indicará, trataremos primero de la naturaleza del libre albedrío y luego del origen del acto libre, este último nos obligará a estudiar el complicado proceso intelectivo y volitivo necesario para que el acto libre se produzca.

Por lo que se refiere a explorar el pensamiento de Suárez, conviene seguir un doble procedimiento, como la materia lo requiere. En los puntos precisos y más capitales cuyo estudio formará la primera parte de nuestro trabajo, bastará citar muy pocos pasajes del Doctor Eximio en los que clara y definitivamente afirma sus tesis bien conocidas de todos.

Habrá en cambio puntos más discutibles, más intrincados, en los que

3'. Un examen de algunos de estos puntos más interesantes de Romeo lo hicieron hace años, SCHNEEMANN, S. J. y DUMMERMUTH, O. P. El primero en su *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus*. Friburgi Brisgoviae, 1881; 1, pág. 148-152; El segundo en *S. Thomas et doctrina praemotionis physicae*. Parisiis, 1886; III, c. 2, a. 3, pág. 308-313; V. página 619-639. Estos autores establecen la comparación entre Romeo y Molina; lo cual es prácticamente comparar a Romeo también con Suárez. Ambos autores, sin embargo, y especialmente el segundo, dejan aún mucho que precisar y dilucidar en ulteriores reflexiones. Algunas de estas haremos en nuestro trabajo.

será preciso detallar y matizar cuidadosamente. Es natural que entonces hayan de aducirse muchos más testimonios. El asunto concreto que tendremos que tratar con este segundo método será el de las relaciones entre el entendimiento y el libre albedrío. Es cuestión de importancia para explicar el proceso del acto libre. Romeo naturalmente la toca, y de modo que hay momentos en que corre peligro de llegar a afirmaciones difíciles de mantener, si bien salva luego la situación dejando la cuestión medio en suspenso y adoptando una posición definitiva diversa, y aun opuesta, a la de otros representantes de su misma Escuela, posteriores a la época tridentina.

Para penetrar más de raíz en este problema nos pareció conveniente examinar qué enseña sobre todo acerca de este último punto el Maestro por excelencia de las escuelas católicas, Santo Tomás, y confrontar con su doctrina la de Romeo, la opuesta y, por fin, la de Suárez.

Los textos que aduzcamos de Suárez para discutir esto, tienen que ser numerosos, dada su amplitud exhaustiva en tratar los problemas. Con esto, sin pretenderlo, habremos presentado, al mismo tiempo, una muestra, que se reitera incesantemente en las obras del teólogo jesuíta, reveladora del Doctor Eximio como seguidor adicto y comentador penetrante, profundo, original y personal del Doctor Angélico.

I. ESENCIA DEL LIBRE ALBEDRIO

A. *Doctrina de F. Romeo*

Después de dos capítulos que pudiéramos llamar metodológicos, en los que defiende F. Romeo lo justo y razonable que es estudiar las verdades dogmáticas, penetrarlas y desentrañarlas mediante la recta filosofía, «unde iniquissime a modernis haereticis dilacerantur doctores catholici, quos scholasticos dicunt» (1,4), y lo recto que es deducir de los hechos históricos alegorías con que ilustrar el sentido verdadero de la doctrina católica como la hacen los doctores católicos, mientras los herejes emplean las interpretaciones alegóricas para disimular bajo ellas sus errores y falsedades; entra en su materia acerca de las obras.

La «Veritas» o tesis tercera y la cuarta, las dedica a demostrar que las cosas creadas son verdaderas causas que producen el ser de sus efectos; causas que son de tres clases: unas desprovista de todo conocimiento, otras que conocen pero obran sin libertad, las últimas y más perfectas, a las que pertenece el hombre, que obran cognoscitiva y libremente.

Con esto, llegamos al punto a que vamos a dedicar nuestro estudio: la Veritas 5.ª, dedicada a estudiar y definir la naturaleza de libre albedrío.

Para llegar a la definición exacta de la libertad, presenta, ante todo, el concepto universalmente admitido, inquiere la parte que en el libre albedrío corresponde al entendimiento, y fija, al fin, la definición filosófica de libertad.

> «Quoniam vero ipsis quoque idiotis, dilucidum esse solet, quid nomine liberi arbitrii significetur, facultas scilicet quaedam qua acturi quidpiam, possimus ad utrumlibet nos habere, puta agere, vel non agere, agere quoque hoc vel oppositum; procedendum ulterius est, ut unde insit homini liberum arbitrium perscrutemus (sic enim requirit ordo doctrinae) quo statim apparebit in integrum liberi arbitrii definitio» (5,24).

Dónde está la raíz del libre albedrío, lo dice claramente en el mismo enunciado de la Veritas:

> «Si radicalis origo perquiratur liberi arbitrii, homo eo ipso quod est rationalis, sive intellectualis naturae, liberum habet arbitrium» (5,24).

Bien dice que, en esto, están de perfecto acuerdo la teología y la filosofía. Pero es preciso determinar qué es lo que corresponde al entendimiento y qué a la voluntad. Esto le lleva a señalar la actividad previa e indispensable del entendimiento, la propia de la voluntad, que libremente quiere lo propuesto por el entendimiento, y las relaciones entre los actos de una y otra potencia. Se tocan en las dos páginas (25-26) que a esto dedica, puntos interesantes; pero, ya que él mismo como colofón de esa disquisición, termina diciendo

> «sat fuerit impraesentiarum vel leviter ea tetigisse» (5,26),

no mezclemos los perfiles con lo sustancial, dejemos el internarnos en las mutuas relaciones intelectivo-volitivas para la segunda parte de nuestro estudio y consideremos ahora lo que categóricamente asigna nuestro A. a una y otra potencia en la producción y constitución del acto libre.

Una ojeada a las primeras líneas en que asienta las bases de toda su exposición principal:

> «Definiunt Patres, praesertim Augustinus, in hunc modum: Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis ad eligendum [...] At vero philosophi [no todos, como se verá] sic definiunt: Liberum arbitrium est liberum de voluntate iudicium; ac si dixissent: Liberum arbitrium est liberum iudicium de agendis, procedens a voluntate. In qua sane definitione, et id quod est intellectus, et id quod est voluntatis pariter adunatur. Iudicium enim actus est intellectus, seu rationis: at quod libere exerceatur, est a voluntate, sicut a libero movente [...]. Verum quoniam liberi potissimum sumus, et dicimur in eligendis iis quae in finem referuntur,

> longe congruentius erit, si liberum arbitrium per electionem definiatur, quam per iudicium. Quamobrem *omissa hac ipsa philosophantium definitione, ad alteram, quam ortodoxi conflarunt patres, verae philosophiae conformiorem,* regrediamur (5,27).

En las primeras líneas de su exposición, unos renglones no más a continuación de la definición vulgar y universal que antes hemos transcrito, hacía el A. los primeros tanteos para precisar qué es lo que le corresponde al entendimiento en la libertad, con estos términos:

> «necesse est ut indifferentia seu libertas volendi, pariter et agendi humanae voluntatis, *liberum* sequatur *rationis iudicium in agendis*» (5,24);

expresión que pudiera hacer pensar, si para Romeo la libertad está en el previo juicio de la razón que ha de preceder al acto volitivo. Mas la solución a esa duda, está dada en las palabras taxativas del A., resultado de sus reflexiones para lograr precisar las relaciones entre entendimiento, voluntad y libertad: ¿Bastará para que la voluntad obre libremente que siga el «liberum rationis iudicium»? En otras palabras: el libre albedrío ¿consistirá en la facultad de poder emitir ese «liberum rationis iudicium in agendis», al que siga el acto volitivo? Los resultados de su reflexión son éstos:

> «Philosophi [nótese luego de que filófosos se trata] sic definiunt: Liberum arbitrium est liberum iudicium de agendis, procedens a voluntate» [...]
>
> «Verum [...] longe congruentius erit, si liberum arbitrium per electionem definiatur [...]. Qamobrem omissa *hac* ipsa *philosophantium* [*no* philosophorum; frase que hace pensar en los «pseudophilosophos» de la portada del libro] definitione, *ad alteram quam ortodoxi conflarunt patres verae philosophiae* conformiorem, regrediamur» (5,27).

Y pasa a examinar esta definición fundada en los Santos Padres, como expresamente nos lo dice:

> «Definiunt Patres, praesertim Augustinus, in hunc modum: Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis ad eligendum» (5,27).

¿Cómo entiende Romeo esta definición? ¿Cómo la interpreta, de modo que vea su total oposición con la dada por los filosofantes que acaba de rechazar? El nos lo dará a conocer; porque de esta definición nos dice:

> «quam plane definitionem, intendimus in praesenti veritate [tesis o capítulo] unice prosequi et explanare» (5,27).

Como elegir es actuar, es obrar, considera cuáles son los principios operativos de nuestra alma para ver a cuál de ellos pertenecerá el libre albedrío. Tres principios de operación enumera, siguiendo a Aristóteles (Eth. 3): la potencia, la pasión, el hábito. Eliminados inmediatamente, como es obvio en nuestro caso, los dos últimos,

> «Concludendum igitur [...] quod *facultas* posita in definitione liberi arbitrii, non importat quidpiam superadditum naturae voluntatis aut rationis; sed *significat* potius *remotionem* omnis obstaculi: *ut* scilicet promte expediteque *homo prodire possit* in opus. *Facultas* ergo voluntatis idipsum *est*, quod *expedita ad opus, et non quomodolibet impedita vel coacta voluntas*» (5,28).

El libre albedrío es, por tanto, nuestra facultad volitiva, la voluntad expedita para obrar.

Notemos de paso, qué empeño el de nuestro A. por constituir y reconocer a la voluntad tan absoluta y plenísimamente desembarazada para que pueda actuar por sí y ante sí. Parece que no le basta decir que no ha de estar coaccionada; y corrobora su pensamiento: ha de estar absolutamente libre de cualquier obstáculo, sea el que fuere, que pudiera impedirla: «et non quomodolibet impedita».

Y sigamos examinando qué parte corresponde al entendimiento y qué parte a la voluntad en la constitución de la libertad.

> «Notabis praeterea quod talis facultas dicitur esse non tam voluntatis, quam etiam rationis: quin etiam prius rationis quam voluntatis; ob eam videlicet causam, quod libertas, quae est in voluntate, ut praediximus, dependet ab ea, quae praecedit in ratione; unde aiunt quidam, libertatem esse in ratione radicaliter, in voluntate vero formaliter, et subiective» (5,28).

¿Bastará, según eso, la libertad de la razón para que el acto subsiguiente de la voluntad se llame libre? Hablando con todo rigor y propiedad, ¿cuál de las dos potencias es plenamente libre, la razón o la voluntad? Sigamos leyendo:

> «Veruntamen tali dependentia non obstante, longe ampliorem absolutioremque libertatem asserimus in humana voluntate, quam in ratione» (5,28).

La demostración de este aserto es clara: el entendimiento es a veces obligado por la voluntad a actuar de una manera, cuando él de por sí, o no actuaría, o actuaría de manera opuesta; en cambio, la voluntad, jamás es forzada a obrar; éstas son sus palabras:

> «Id quod vel ex eo convincitur, quod cogi homo potest secundum rationem, nunquam vero secundum voluntatem; sicut accidit

adhaerentibus nobis his quae sunt fidei, secundum intellectum, non favente, sed potius dissuadente motivo; *cogitur* enim tunc *homo secundum intellectum,* [es decir, cogitur intellectus humanus] *ex imperio* sive motione *voluntatis*» (5,28).

¿Y la voluntad, no podrá ser también obligada de manera análoga *ex imperio rationis*? Continúa el A.:

«At vero homo secundum voluntatem [es decir, voluntas humana], cogi non potest: siquidem, cum sit voluntas propria et intranea hominis inclinatio, consequens est, ut quidquid inest homini secundum voluntatem, insit ei secundum suam inclinationem; consequenter non coactitium est, sed ultroneum» (5,28).

Notábamos poco ha la insistencia y encarecimiento con que nuestro A., desentrañando la definición patrística de libertad, ponía de relieve la total ausencia de impedimentos y absoluto desembarazo en que había de encontrarse la voluntad libre, al obrar como tal. Ahora advertimos que, con una decisión y universalidad que no admite excepción ninguna, sostiene esa independencina total de la voluntad contra y por encima de todo influjo que sobre ella pueda ejercer el mismo entendimiento. Y, al contrario, a éste lo declara expresamente, en determinadas ocasiones, siervo rendido de la voluntad a cuyo imperio ha de someterse, aunque sea en contra de la natural oposición que en él habrá de surgir, cuando se le obliga a prestar su asentimiento intelectual en circunstancias en las que su natural resorte de acción, el motivo conocido, no sea suficientemente eficaz «non favente» para hacerle actuar; y todavía más:

«sed potius dissuadente naturali motivo» (5,28).

El predominio de la razón mantenido por aquella definición de los «philosophantes», va siendo eficaz y razonadamente eliminado por Romeo.

Pero aún hay que precisar más. Algunas de las frases citadas parecen indicar que nuestro A. otorga, en algunos casos, a la razón verdadera y estricta libertad. Prosigamos, pues, escuchándole. Desarrolla su pensamiento a base de la definición patrística:

«Postremo considerandum, quod licet tam rationis, quam voluntatis dicatur *liberum arbitrium* esse facultas, proprie tamen, et *essentialiter facultas est voluntatis,* praesupposita ratione; hoc enim patere potest ex ultima particula, quam adiecit Augustinus, cum ait: Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis ad eligendum. Electio namque actus est voluntatis, *praesupposito iudicio rationis*» (5,29).

La intervención, pues, de la razón en orden a la constitución y ope-

raciones del libre albedrío, se limita a la de ser ella la que forme el juicio, requisito previo para que pueda entrar en actividad la voluntad; pero requisito no más, al que seguirá el acto que es propia y estrictamente libre, la elección producida por la potencia realmente libre: la voluntad.

Toda actividad previa de la razón, llámese deliberación, juicio y aún, si se quiere, imperio, dejará inmune a la voluntad y perfectamente capaz para elegir, es decir, para inclinarse a un extremo o a otro. Pues así como es verdad que a veces ella impera a la razón de modo que la fuerza, mediante influjo que Romeo llama coacción, a actuar según lo que la voluntad determina; así al contrario, la razón jamás puede imperar y someter a la voluntad:

> «Cogitur enim tunc [en algunos casos] homo secundum intellectum, adhaerere ex imperio sive motione voluntatis. At vero secundum voluntatem, cogi non potest» (5,28).

Firmemente persuadido de la verdad de este concepto de libre albedrío exento de todo exceso intelectualista, lo presenta garantizado por la autoridad patrística, de cuya definición lo deriva, como estamos viendo, y por la de Aristóteles, aduciendo para esto el conocido concepto en que resalta por texto y contexto la primacía apetitiva en la elección, presupuesto el juicio.[4] Romeo la traduce «electio est desiderium vel appetitio praeconsiliati».

Es, por cierto, de notar que nuestro A. conoce la propensión excesivamente intelectualista que aparece otras veces en Aristóteles, al menos en el modo de hablar de éste a veces y en la manera de atender tanto al análisis y estudio de la deliberación previa a la elección libre que el mismo acto volitivo libre parece quedar en ocasiones algo olvidado u oscurecido en las páginas del Estagirita. Pero esto no hace dudar a Romeo; como buen renacentista es estudiosísimo y gran conocedor del primero de los filósofos del mundo clásico; aquí le sigue en lo más seguro: al Aristóteles excesivamente intelectualista lo explica por el rectamente voluntarista:

> «Nam licet Aristoteles videatur haesitare, cuiusnam potestatis sit eligere; in tertio tamen Ethic. in hoc declinat, quod electio est desiderium vel appetitus praeconsiliati: id est voluntatis actus, respectu eius quod cecidit prius sub consilio, et iudicio rationis» (5,29).

Está Romeo en esto de perfecto acuerdo con Santo Tomás, si bien sin citarle, pero siguiéndole en momentos casi a la letra. Dice, en efecto el Doctor Angélico, al tratar «Utrum liberum arbitrium sit potentia appetitiva»: «Et ideo Arist., in 6 Eth., sub dubio relinquit, utrum principalius pertineat electio ad vim appetitivam, vel ad vim cognitivam. Dicit enim,

quod electio vel est intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus: sed, in 3 Eth., in hoc magis declinat, quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem *desiderium consiliabilis*» (subraya el Santo).[5]

Al motivo de autoridad añade Romeo una razón intrínseca: es la que aduce Santo Tomás (l. c.). No nos parece que nuestro A. la robustezca ni cierre el paso a toda objeción que pudiera hacerse. Por eso, en toda esta exposición, más aún que el valor objetivo de la argumentación, lo que creemos raselta con el mayor relieve y claridad es la firmísima persuasión de nuestro A. de que la elección libre es acto exclusivo de la voluntad. Santo Tomás concluye de ella «quod electio sit principaliter actus appetitivae virtutis». Romeo se expresa así:

> «Electio est [...] voluntatis actus, respectu eius quod cecidit prius sub consilio et iudicio rationis».
> «Quod sane rationabiliter dicitur; quandoquidem eligere non est nisi respectu mediorum ad finem aliquem, de quibus ratio consulta diiudicat. Constat autem quod media in finem ordinata ut sic, non aliam subinduunt rationem quam boni, quod proprie spectat ad voluntatem» (5,29).

Podría decirse, luego lo veremos más claramente, que en el andamiaje, necesario para explicar y razonar la naturaleza del libre albedrío, Romeo se encuentra con bastante material picado de intelectualismo: era el que venía acarreándose por los AA. desde las páginas de Aristóteles, aún influído algo por errores que él en gran parte refutó. Y Romeo, gran conocedor y respetuoso seguidor del Filósofo, no era el más indicado para eliminar esos elementos. Pero la evidencia objetiva se imponía, al fin, definitiva e invencible; y su concepto de libertad era el siguiente:

> «Quamobrem si velimus, resecatis non necessariis, exacte loqui, vel definire, dicemus liberum arbitrium, non aliud esse essentialiter, quam voluntatem expeditam ad eligendum, et consequenter ad operandum» (5,29).

Una vez más, al demostrar a continuación cómo corresponde a Dios la libertad con más perfección aún que al hombre, insiste en el carácter de independencia propio del acto de elegir:

> «Audi quid esse liberum definiat Aristoteles: sic enim ait in prologo suae Methaphysicae: Liberum dicimus, quod est gratia sui, et non ob aliud. Quid, obsecro, est tam gratia sui, quam id quod a nullo exteriori movetur, sed in seipso tantummodo operandi rationem habet, atque principium?» (5,29-30).

4. *Eth. Nic.* III, 4 y 5; 1112a 16-17; 1113a 10-14.
5. *S. Th.* I, 83, 3, C.

En eso está precisamente el ser «gratia sui» vel «causa sui et non ob aliud», en mantenerse el que obra en la mayor independencia posible de los agentes diversos de él; en poder obrar exento, en el mayor grado posible, de influjos ajenos sea como de causas finales o como de causas eficientes.

Otro inciso, al exponer al fin del capítulo, cómo en Dios y en los ángeles también existe el conocimiento previo a la libre elección, le da ocasión de señalar cuál es el acto característico del obrar libre, el apetitivo de elegir, al que han precedido los intelectivos. Como enseña la Escritura, dice

> «Et hominem reliquit Deus in manu consilii sui. Quid est in manu sui consilii, nisi in facultate suae libertatis? Praecedit siquidem in homine ad libere eligendum, iudicium: iudicium vero consilium, ut praediximus» (5,30).

Caracteres esenciales del libre albedrío, según Romeo, son, como se deduce de lo expuesto, los siguientes:

1. Lo propio y esencial del libre albedrío no está en la razón, sino en la voluntad.

2. La esencia del libre albedrío consiste en la voluntad expedita para elegir y, consiguientemente, para obrar.

3. Para que la voluntad pueda encontrarse en ese estado, ha de preceder la deliberación de la razón: el consejo y el juicio, como él los llama; lo que puede consistir en diversos actos sucesivos, derivándose el juicio de la previa reflexión deliberativa sobre el objeto, o en un simplicísimo acto intelectivo equivalente a ellos, como la simple aprehensión del ángel (Cf. 5, 30).

¿Carácter de ese juicio para que el acto subsiguiente pueda ser libre? Romeo en vez de llamarlo juicio indiferente, dice que en él se da «*libertas iudicii*»; pero esto requiere un examen detenido, que haremos más adelante. Sigamos ahora con lo claro y categórico.

4. Tal juicio previo de la razón de ninguna manera, ni nunca, es decisivo para la subsiguiente elección de la voluntad libre; sino que una vez formulado el juicio por la razón, entonces se encuentra la voluntad expedita, y su obrar ha de ser según su propio modo de ser, y por tanto sin coacción ajena de ningún género; y no lo sería, si la decisión viniese del imperio inapelable de la razón:

> «At vero [homo] secundum voluntatem cogi non potest» [...] «quidquid inest homini secundum voluntatem [...] non coactitium est, sed ultroneum» (5,28).

A propósito de este juicio previo, su «libertad y su influjo en la elección», es preciso notar, como ya hemos advertido y más adelante veremos más despacio, que en los preámbulos de la exposición de Romeo, se advierte una levadura de intelectualismo excesivo que podría inducirle a conceder a la razón indebida preponderancia en el libre albedrío; pero jamás se la otorga. Y contra lo que pudieran hacer sospechar algunas frases y algunos ejemplos, resaltan sus esfuerzos, su absoluta convicción y sus categóricas afirmaciones en defensa de que la elección libre es acto exclusivo de la voluntad.

* * *

B. *¿Qué dicen de estas afirmaciones Santo Tomás y Suárez?*

Respecto del segundo, la respuesta no es difícil: de acuerdo en lo capital; en matices perfila más el Doctor Eximio. La doctrina de Santo Tomás, aparte de ser bien conocida, quedará expuesta con leer al mismo Suárez. Veamos a los dos autores juntamente.

En cuanto a la primera de las afirmaciones, es superflua toda comprobación, después que Santo Tomás, interpretando al Filósofo y concorde con la voz del sentido común, había afirmado, tratando expresamente esta cuestión:

> «Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia».[6]
> «Voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae sed una».[7]

Que la esencia del libre albedrío está en la voluntad expedita para actuar, lo dice sobradamente la clásica definición tantas veces expuesta y defendida por Suárez, según la cual, el libre albedrío es «facultas quae, positis omnibus ad agendum praerequisitis, potest agere et non agere», exigiendo que la voluntad esté exenta de trabas, aun «in sensu composito concursus divini ad operandum».

Que Santo Tomás considera igualmente como esencial del libre albedrío el que éste se encuentre realmente expedito para poder obrar, de modo que actúe con verdadero dominio del acto que ejecuta libremente, es cosa demasiado clara; y ese estar expedita la facultad, ha de verificarse aun teniendo en cuenta el concurso divino necesario para producir el acto.[9]

6. *S. Th.* I, 83, 3, C.
7. L. c., a. 4, C.
8. *De Gratia, Prolegomenum primum*, c. 3. *Opera omnia*, vol. 7, pág. 10 sig.
9. Cf. p. ej.: *QQ. DD. de Veritate*, q. 24, a. 1, 3.ª S. Th. I-II, 10, 4, 1. Id. sus intérpretes: p. ej. Billuart, *Summa. Cursus Theolog.* t. IV. *De actibus humanis*, d. 2, a. 1, § 4.

La necesidad del previo acto intelectual, no sólo es afirmada por Suárez, sino considerada como verdadera raíz, no como mera condición, para el subsiguiente acto libre. Diríase que aquí concede más que Romeo a la razón: «Radicaliter pertinet intellectus seu ratio ad liberum arbitrium, y así se dice bien «liberum arbitrium esse facultatem voluntatis et rationis»; no porque el libre albedrío esté constituído por la voluntad y la razón reunidas, según erróneamente piensa Durando, ya que la libertad y el libre albedrío «formaliter» no se da más que en la voluntad; sino porque siendo característico de los actos y potencias apetitivas seguir a las cognoscitivas y guardar con éstas orden y proporción; sino porque estando radicada —llega a decir Suárez— la facultad apetitiva racional «*proxime*» en la potencia intelectiva como ésta lo está «inmediate» en el alma, «perfectio formalis libertatis oritur ex perfectione intelligendi seu ratiocinandi»; y de la misma manera «indifferentia in actibus voluntatis provenit ex iudicio rationis, ut recte docet D. Thomas».[10]

De tal manera afirma esto Suárez que discrepa en el mismo modo de hablar, ya que la divergencia objetiva apenas si la hay, de Escoto y Enrique Gandavense, que no quieren llamar a la razón más que condición para la libertad.

Romeo, en su posición definitiva, pasadas las perprejidades de sus preámbulos, se muestra menos positivamente intelectualista. Diríase que se despreocupa de precisar, mucho más de vindicar, los posibles derechos del entendimiento. Habla así:

> «Aiunt quidam libertatem esse in ratione radicaliter [...]. Verumtamen tali dependentia non obstante longe ampliorem absolutioremque libertatem asserimus in humana voluntate, quam in ratione» (5,28).

Suárez, por último, con la cuidadosa precisión que le caracteriza, señala en qué sentido se puede atribuir libertad al juicio de la razón o lo que es lo mismo, qué significa la expresión *juicio indiferente*. Como más adelante tendremos mejor oportunidad aún para aludir a esta doctrina, dejamos para entonces las citas del Doctor Eximio.

El cuarto punto que hallamos en Romeo, toca una cuestión más debatida. Sin embargo, por encima de todo lo disputable, el teólogo dominico afirma categóricamente que el juicio previo de la razón jamás coacciona, ni es factor decisivo para la posición del acto libre subsiguiente. Lo que se suele llamar «imperium rationis» imperio irresistible de la razón sobre la voluntad, queda excluído por Romeo.

Suárez se expresa así:

> «Sed nota primo, multos in hoc fuisse deceptos, qui putant de

10. Suárez, *Disp. Metaph.* 19, s. 5, n. 21, *Op. omn.* 25, 717-718.

ratione imperii intellectus esse, ut necessitatem inferat voluntati; [...] quod falsum esse constat ex D. THOMA, [...] et contra Aristotelem». [11]

La coincidencia, como se ve, es perfecta. No fué Romeo de aquéllos que se habían equivocado en este punto.

Algunos, efectivamente, habían hablado así:

«Stante imperio efficaci ex parte inttllectus, nulla restat libertas in voluntate ad contradicendum, ut infra dicetur. Ergo signum est evidentissimum, quod imperium intellectus rapiat efficaciter voluntatem. Quod si aliquis dicat, quod hoc imperium habet efficaciam in movendo ab ipsa voluntate [...], respondetur, quod licet imperium aliquando sit efficax ex volitione, quae movet intellectum ad talem volitionem, nihilominus, cum non sit abitio in infinitum, necessario deveniendum est ad unum imperium intellectus, antevertens omnem actum voluntatis, quod secum efficaciter rapiat voluntatem». [12]

Así escribía el catedrático de Salamanca Bartolomé de MEDINA, O. P., cuando, entre algunos teólogos de aquella Universidad, iba admitiéndose un singular concepto de la libertad humana, capaz de coexistir con ese imperio irresistible de la razón «antevertens omnem actum voluntatis» y con la «praedeterminatio ad unum», inconciliable «ex intrinseca natura sua», con la omisión del acto para el que se daba.

En fecha notoriamente anterior a esta etapa, el General de la Orden dominicana, Romeo, tan bien documentado en AA. anteriores y contemporáneos como vimos insinuado en su prólogo, niega tal concepción de la razón «efficaciter rapiens voluntatem», con la misma naturalidad y decisión que Suárez.

El no dice que muchos hayan errado en eso. ¿Será porque ese error surgió posteriormente? Cuando alude a los que atribuían en esta materia de la libertad ciertas prerrogativas al entendimiento con menoscabo de la voluntad, de la potencia a la que corresponde poseer la verdadera esencia del libre albedrío (cf. Romeo 5,29), sólo señala a aquéllos de los que dice:

«Quamobrem, omissa hac ipsa philosophantium definitione, ad alteram, quam ortodoxi conflarunt Patres, verae philosophiae conformiorem, regrediamur» (5,27).

11. *De Voluntario...* 9, s. 3, n. 11 *Op. omn.* 4, 270.

12. In I-II, q. 9, a. 1. *Secunda Quaestio*; secunda conclusio. *Expositio in Primam Secundae Angelici Doctoris*, auctore F. Bartolomaeo a Medina, O. P. Salmanticae, 1578; pág. 167, col. 2.

Todo lo que Romeo trata expresamente por considerarlo capital para la naturaleza y origen del libre albedrío, y todo lo que, según las razones por él aducidas, definitivamente admite o rechaza, lo hemos considerado en lo que precede. Pero hemos indicado más arriba que el A. en las dos primeras páginas del capítulo y como preámbulo para lo que a continuación iba a tratar, hacía algunas rápidas reflexiones (*«leviter attigisse»*, nos dice él al terminarlas) acerca de las relaciones entre el entendimiento y la voluntad, en el proceso del acto libre.

Ya se ve que ahí se tocará la cuestión más difícil de precisar entre las incluídas en el asunto de esta Veritas 5.ª, y la de las relaciones entre la libertad del entendimiento y la de la voluntad. Se une, por tanto, inmediatamente con lo que acabamos de tratar sobre el «imperio de la razón»; tendrá que tocar el asunto de la «libertad del juicio» y es asunto que, si para Romeo de menos trascendencia en su obra, para nosotros es de especial interés; ya que lo que más nos interesa en el autor que estudiamos, como revelador de sus propias opiniones y del pensar filosófico-teológico de su tiempo, no es tanto lo relativo a los asertos indudables y admitidos siempre por todos, como lo tocante a las explicaciones más delicadas y discutibles, que son las que más adelante habían de separar a las Escuelas católicas, por lo demás plenamente acordes entre sí en admitir los hechos y las verdades teológicas ciertas que se proponían esclarecer y conciliar. Pasemos, pues, a las cuestiones más discutibles.

II. PROCESO INTELECTIVO-VOLITIVO DEL ACTO LIBRE

A. Solución primera. *Doctrina de F. Romeo*:

1. Libertad del juicio y de la razón: origen, naturaleza, libertad análoga y estricta; límites de la libertad del juicio según Santo Tomás y Suárez, amplitud concedida por Romeo, ¿peligro para la verdadera libertad?
2. Primacía de la voluntad.
3. *Conclusión*: Síntesis explicativa de Romeo (solución primera).

II. PROCESO INTELECTIVO-VOLITIVO DEL ACTO LIBRE

A. Solución primera. Doctrina de F. Romeo

1. *Libertad del juicio*

Comienza Romeo en sus ligeras («leviter») reflexiones a expresar su pensamiento con estas palabras:

«Ut autem paucis perstrigam quae ipse sentio, puto iuxta theo-

logicum ac philosophicum lumen, non aliunde suboriri in homine liberum arbitrium, quam *ex libero modo apprehendendi rationis humanae*» (5,25).

Este modo de hablar un poco exclusivista en pro del entendimiento, acaso no sea tan conforme con lo que más adelante dirá (5,29), como sabemos, al afirmar que la esencia de la libertad está exclusivamente en la elección de la voluntad expedita; pero es lo cierto que con esa primera afirmación comienza a elaborar su concepción.

Y continúa explicándose:

«Cum enim in nihilum feratur voluntas, nisi in id quod sibi fuerit a ratione praemonstratum, necesse est ut indifferentia seu libertas volendi, pariter et agendi humanae voluntatis, *liberum sequatur rationis iudicium in agendis*» (5,25).

Esto es hablar como si se admitiesen realmente dos libertades, la libertad de la voluntad en el querer y la libertad previa de la razón en el juzgar.

Ya hemos visto que la concepción de los que admitían una paridad entre la libertad de la razón y la de la voluntad («pariter adunatae») la rechaza más adelante Romeo (5,27) como opuesta al pensamiento de los Padres y a la recta filosofía. El, sin embargo, aunque aquí no se muestra exclusivista en pro de la razón, parece, no obstante, atribuir a ésta una verdadera y propiamente dicha libertad.

Pues bien, precisemos: ¿en qué consiste esa libertad del juicio previo al acto volitivo libre? ¿En qué consiste, consiguientemente, la libertad que compete a la razón? ¿Y de dónde recibe la razón esa capacidad de emitir juicios libres?

«Quod si ulterius quaeras unde adsit rationi libere apprehendere vel iudicare, respondebimus, non aliunde, quam suapte natura qua scilicet instituta est ab omnium Conditore, non ut determinata ad alterum oppositorum; sed potius *ut collativa unius cum altero*; puta cum iudicat hoc esse bonum, vel non esse; aut hoc prae aliis, melius vel deterius, fugiendum vel prosequendum, et consequenter prout iudicat voluntati proponit» (5,25).

Se va aclarando el pensamiento: esta libertad de la razón no es más que la capacidad de comparar entre sí los objetos elegibles por la voluntad, y verlos como ellos son, con sus razones de apetibilidad y de rechazabilidad. El concepto se ilustra a continuación con el ejemplo del bruto que a la presencia de un objeto apetecible, el alimento, no atiende más que a aquello con su facultad cognoscitiva, y de ahí que a su facultad apetitiva le sea inevitable apetecerlo. De la misma manera el huir y rechazar el objeto desagradable. Y es que todo marcha en el bruto

«ex instinctu naturae, qui ad unum determinatus est, nec valet conferre diversa ad alterutrum» (5,25).

Y confirma otra vez su pensamiento con un ejemplo de apetición humana libre, en la que resalta el contraste con la necesaria del bruto:

> «Quamobrem e contrario propositam sibi homo fornicationem libere potest per suam voluntatem appetere, vel horrere, admittere vel vitare; unde, quaeso, nisi ex libertate iudicii, quod ex collatione rationis, hoc vel illud potest proponere voluntati, puta hic et nunc fornicationem esse vitandam vel admittendam?» (5,25).

Con lo expuesto hasta aquí, la doctrina va quedando suficientemente dilucidada. Ya se ve que esa libertad del juicio y de la razón no es la propia del apetecer, no es la libertad propiamente tal sino lo que comúnmente llamamos «indiferencia del juicio», elemento previo para que pueda luego existir la elección libre.

La manera, por tanto, de evitar la confusión que puede provenir del uso de la palabra libertad, o de sus equivalentes, será, según observa atinadamente Suárez, deslindar debidamente la significación de esas palabras aplicadas al juicio, de la que tienen referidas a la elección del libre albedrío.

Emplean los AA., dice,[13] la palabra indiferencia (como equivalente a libertad) tanto hablando del juicio como hablando del acto volitivo;

> «In qua locutione cavenda est *aequivocatio* vocis *indifferentiae*; nam attributa voluntati, in ipsa potentia significat formalem libertatem seu potentiam ad utrumlibet; in actu vero eius significat immediatam habitudinem ad potentiam elicientem actum cum proxima potestate ad oppositum» (19,5,22).

Caracteres éstos admitidos por todos los AA. en el acto volitivo libre, aunque haya discrepancias sobre si añadir otros, o acerca del modo de explicar los indicados. En cambio, al juicio como tal no se le puede atribuir tal libertad:

> «Unde, si in eodem sensu dicatur indifferentia actus voluntatis oriri ex indifferentia actus iudicii, non est vera sententia, quia in judicio, ut antecedit voluntatem, non potest esse haec formalis indifferentia, ut demonstratum est» (ibid.),

por ser las potencias cognoscitivas, como tales, necesarias en su obrar.

> «Aliter ergo sumenda est indifferentia attributa judicio ut radici libertatis» (ibid.).

Libre, según eso, sería el juicio, aplicada a él esa palabra en un sentido analógico. La analogía, por lo demás, está justificada por dos títulos: Primero, en cuanto que la razón, al conocer el objeto, no queda presa y

13. *Disp. Metaph.* 19, s. 5, n. 22. *Op. omn.* 25, 718.

coartada a él y a un solo aspecto de él, como queda la facultad cognoscitiva del bruto, que no conoce, p. ej., más que lo apetecible de tal alimento; la razón, al contrario, tiene una amplitud en su conocer totalmente exenta de esas trabas propias del conocer meramente sensitivo: puede conocer en este alimento las razones de apetecibilidad y las de rechazabilidad; puede, además, conocer lo apetecible de éste, y al mismo tiempo lo apetecible de otros, compararlos entre sí. De este modo justamente se podrá decir que la razón tiene una *libertad* de acción, una amplitud de movimientos y una exención de trabas de la que no disfruta el sér que sólo conoce sensiblemente. Mas esto no significa en modo alguno, que la razón, al actuar en ese su campo propio, lo haga con la libertad de indiferencia característica de la facultad electiva. Algo así, pudiéramos decir, como afirmamos que el ave disfruta en la selva de una libertad de movimientos y actividad mucho mayor que la que posee en el reducido espacio de la jaula; pero sin que por eso los actos del ave llamada libre sean menos necesarios que los del ave enjaulada.

El segundo título por el que puede llamarse libre al juicio, es de mucho más valor, aunque su origen lo tiene en lo dicho en el título primero. Precisamente, esa especial libertad descrita, por la que el conocimiento intelectual difiere del conocer del bruto y lo supera, es lo que hace posible la verdadera y estricta libertad de la voluntad. Con razón, por tanto, se puede llamar libre al juicio, aunque siempre en sentido análogo, como llamamos sano al alimento o al medicamento necesarios para conservar o recobrar la salud.

De estos dos títulos por los que le corresponde al entendimiento llamarse libre, el primero es el que con más claridad e insistencia encontramos expresado en Romeo. La libertad del juicio consiste en que el entendimiento no está, en su conocer, sujeto a un solo objeto sino en que puede considerar unos y otros y compararlos. Puede aprehender libremente la razón humana:

> «quae plane potest apprehendere, vel non apprehendere; apprehendere etiam hoc vel illud» (5,25).
>
> «Quod si ulterius quaeras, unde adsit rationi, libere apprehendere vel iudicare; respondebimus, non aliunde, quam suapte natura [...] non [...] determinata ad alterum oppositorum; sed potius [...] collativa unius cum altero» (ibid.).
>
> «*Cur*, quaeso, fit, ut *nulla in equo sit*, appareatve *libertas*, nec quoad speciem actus, ut aiunt, nec quoad exercitium [...]? Non aliam ob causam, *nisi quod nulla* praecedit *in iudicio* suae existimativae *libertas, sed* quod iudicet accurrendum cibo vel feminae, inest ei ex instictu naturae, qui ad unum determinatus est, *nec valet conferre diversa ad alterutrum*» (ibid«).
>
> «Econtrario homo [...] libere potest per suam voluntatem appe-

tere vel horrere; unde, quaeso, nisi ex libertate iudicii, quod *ex collatione rationis,* hoc vel illud potest proponere voluntati?» (ibid.).

De esta capacidad de la razón para considerar y comparar diversos aspectos de un objeto y diversos objetos, brota, como es sabido, lo que es característico del juicio indiferente: el que el objeto aparezca como en parte bueno y en parte malo, apetecible y rechazable, y por ello, quede perfectamente explicado la verdadera y propia indiferencia del libre albedrío. Este es el segundo y principal título para poder llamar libre al juicio de la razón.

Romeo nos ha explicado amplia y exactamente la razón suficiente de la aparición de ese juicio al indicar, como acabamos de ver, el primer sentido de la palabra libertad aplicada a la razón. Nada más obvio, por tanto, que suponer que en los pasajes citados incluye y da también ese significado a la libertad del juicio.

Con esto quedaría plenamente esclarecido el pensamiento de nuestro A., eliminadas las oposiciones que pareciera haber entre los diversos pasajes de su Veritas 5.ª y bien compaginadas sus primeras indicaciones con las afirmaciones categóricas que al exponer definitivamente su pensamiento asienta con indudable claridad y firmeza. Pero, la realidad ¿es así? La libertad del juicio, afirmada en los pasajes citados de las dos primeras páginas de la Veritas 5.ª, ¿es la llamada estrictamente «indiferencia del juicio» o «juicio indiferente»? Una respuesta negativa o dudosa sería tanto más de extrañar, cuanto que la descripción de esa indiferencia del juicio está expresamente en uno de los pasajes de la Suma Teológica consultados, sin duda, por nuestro A. al estudiar este asunto. Es útil recordarlo y precisar así el concepto.

Santo Tomás, en efecto, con inteligente sobriedad, describía el juicio indiferente, en estos últimos:

> «Potest homo velle, et non velle, agere, et non agere: potest etiam velle hoc, aut illud: cuius ratio ex ipsa virtute rationis accipitur: quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest: potest autem ratio apprehendere ut bonum, non solum hoc quod est velle, aut agere, sed hoc etiam quod est non velle, et non agere. Et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicuius, et defectum alicuius boni, quod habet rationem mali: et secundum hoc potest unumquodque huiusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile: [...]; et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit» (13,6,C).

La indiferencia del juicio está precisamente en conocer el objeto y juzgarlo como parte bueno, parte malo, apetecible o rechazable y como tal proponerlo, según sus diversos aspectos a la voluntad: y nada más.

Suárez igualmente, describe con su habitual claridad y perfección esta libertad o indiferencia del juicio a continuación del pasaje suyo poco ha transcrito:

> «Aliter ergo sumenda est indifferentia attributa iudicio ut radici libertatis et potest dici indifferentia non formalis sed obiectiva; nam quia iudicium rationis propter suam perfectionem et amplitudinem proponit in obiecto varias rationes convenientiae vel disconvenientiae, et similiter proponit medium non semper ut necessarium, sed ut indifferens, quia et discernit gradum utilitatis et difficultatis eius, et simul invenit vel proponit alia media, ideo fundamentum est liberae electionis voluntatis» (l. c.).

La misma sobriedad que acabamos de ver en el Doctor Angélico: descripción de la razón juzgando el objeto como elegible o rechazable; y nada más.

Volvamos a Romeo. De la doctrina que expone perfectamente sobre la capacidad de la razón para conocer varios aspectos de un objeto y varios objetos, y compararlos entre sí, se deriva el concepto exacto de libertad del juicio o indiferencia objetiva que hallamos tan preciso en Santo Tomás y Suárez. Sin embargo Romeo, en el pasaje que venimos analizando, en vez de detenerse como los dos autores citados, después de señalar la actitud del entendimiento conociendo lo bueno y lo malo del objeto, juzgando a éste elegible o rechazable; añade una conclusión que nos hace reflexionar:

> «Propositam sibi homo fornicationem, libere potest per suam voluntatem [...] admittere vel vitare: unde, quaeso, nisi ex libertate iudicii, quod ex collatione rationis, hoc vel illud potest proponere voluntati, puta hic et nunc fornicationem esse vitandam vel admittendam?

Hasta aquí, perfecto acuerdo con la doctrina de Santo Tomás y Suárez.

> «Et siquidem concupiscentia insurgente, male iudicet ratio, admittendam esse fornicationem, admittet homo incontinens: sin oppositum, vitabit continens» (5,25-26).

En el ejemplo, se trata naturalmente de actos libres, de un admitir o evitar libremente, pues sobre los actos libres versa exclusivamente toda la exposición. Ahora bien, de tal manera se habla del juicio de la razón en ambos casos, que, en el primero, al mal juicio, es decir al juicio desacertado de la razón, sigue sin más el admitir de la voluntad libre; en el segundo, al juicio contrario, sigue el rechazar. ¿No parece esto estar diciendo que la voluntad obra libremente cuando sigue al juicio de la razón sin más, sin que aparezca en ese seguimiento ni vestigio de elección?

Lo cual se agrava si comparamos esto con lo dicho por el A. hace un momento, al describir cómo el apetito del bruto va inexorablemente tras

el objeto previamente conocido por el sentido, porque este conocimiento sensitivo no alcanza más que un solo objeto y en él un solo aspecto, o el apetecible o el rechazable. Con lo que, desentrañado obviamente lo que en estas expresiones se incluye, el pensamiento de Romeo sería el siguiente:

La voluntad libre sigue el objeto presentado en el juicio previo de la razón tan necesariamente como el apetito sensitivo del bruto sigue el objeto presentado en el previo conocimiento sensitivo. ¿Dónde estaría, según eso, la libertad humana? En que la razón, antes de formar ese juicio último, conoció diversos aspectos del objeto, comparó ese objeto con otros: ahí se dió libertad en el juicio, *liberum iudicium de agendis*; y por haber precedido esa actividad antecedente, primer eslabón de la cadena, el último acto, la elección de la voluntad, se llama libre. Una explicación que añade a continuación no esclarece más el asunto:

> «Quoniam igitur humana ratio determinata ad unum non est, sed libera in proponendo; libera quoque et indifferens voluntas humana est, in sequendis vel fugiendis» (5,26).

¿No se diría que nuestro A. está en el extremo opuesto de la sentencia que antes le vimos asentar de manera indudable y definitiva? Para mantenernos en criterio objetivo al interpretarle, no estará de más recordar su pensamiento definitivo:

> «Philosophi sic definiunt: Liberum arbitrium est [...] liberum iudicium de agendis procedens a voluntate» [...].
>
> «Verum quoniam liberi potissimum sumus, et dicimur in eligendis iis quae in finem referuntur, longe congruentius erit, si liberum arbitrium per electionem definiatur quam per iudicium» (5,27).

Por lo cual,

> «Postremo considerandum, quod licet tam rationis, quam voluntatis dicatur liberum arbitrium esse facultas, proprie tamen, et essentialiter est voluntatis [...] (5,29).
>
> «Quamobren si velimus, resecatis non necessariis, exacte loqui, vel definire, dicemus liberum arbitrium, non aliud esse essentialiter, quam voluntatem expeditam ad eligendum» (5,29).

¿Cómo llega nuestro A. a estas conclusiones a base de las primeras premisas indicadas, siquiera sea «leviter», al comparar la apetición libre humana con la necesaria del irracional?

2. *Primacía de la voluntad.*

Volvamos al citado pasaje.

La acotación marginal al párrafo que sigue a lo poco hace transcrito, reza así:

> «Ratio et voluntas sibi invicem causae in libertate» (5,26).

Habíamos hallado que toda la libertad de la voluntad se reducía a que el juicio precedente había sido libre. El A. para explicar la libertad de ese juicio continúa así:

> «At versa vice, quoniam libera est voluntas in movendo, libera erit et ratio in exequendo, ad beneplacitum scilicet voluntatis. Quemadmodum enim infra dicemus, licet voluntas moveatur a ratione per modum finis, tanquam a praemonstrante bonum, ratio tamen movetur a voluntate, per modum agentis; agit enim *movetque voluntas pro libito suo rationem,* ad *praesentandum sibi hoc vel illud bonum distincte,* aut etiam a praesentando retrahit vel suspendit» (5,26).

La voluntad, pues, ejerce su dominio *pro libito suo,* para que la razón se aplique a conocer esto o aquello, que eso es presentarlo a la voluntad, para que ésta lo apetezca o rechace.

La explicación no satisfacía a Bartolomé de Medina y realmente no parece satisfactoria; no puede haber «abitio in infinitum», que nos decía el profesor salmanticense. El primer acto realmente libre, ¿de quién ha sido? ¿De la voluntad, que mueve a la razón, como acabamos de oír? Entonces, la libertad de la voluntad no proviene del juicio libre, como nos había dicho el A. al comparar el conocimiento del bruto con el del hombre. Si, en cambio, esa libertad de tal modo viene del juicio, que, puesto éste, el acto apetitivo sigue, sin posible resistencia ni elección, a lo que el juicio ha propuesto; entonces este juicio no ha procedido de ninguna actividad volitiva previa. Y esto que pasa en el primero de los actos libres, sucederá igualmente en todos los demás.

Romeo en esta alternativa, ¿a qué se atiene? Continúa:

> «Quamobrem, si moraliter quaeras, quomodo insurgentibus passionibus, liberum sit homini sic vel aliter iudicando proponere, dicemus: Potest homo cum primis, *ex sua voluntate, se supra suum iudicium inflectere,* illudque castigatum iudicandis aliis applicare; id quod nequaquam bruta possunt» (5,26).

Estas categóricas afirmaciones son suficientemente claras. Aquí la voluntad recibe de manos del A. la primacía absoluta que no volverá a perder

en todo el resto, el más importante, de la exposición; y ello, no como quiera, sino de modo que se le ratificará y robustecerá esa su posesión, como antes hemos visto, en cuantas ocasiones se presenten de tocar la libertad de la razón y de la voluntad:

> «ratio tamen movetur a voluntate, per modum agentis; agit enim movetque voluntas pro libito suo rationem, ad praesentandum sibi hoc vel illud bonum distincte, aut etiam a praesentando retrahit vel suspendit, sicuti ceteras potentias, et corporis membra, apta rationi parere, [los miembros con que se realizan los movimientos sobre los que se tiene pleno dominio, al contrario de lo que sucede con otros movimientos y órganos], potest vel in suorum operum exercitium agere vel ab exercitio prohibere» (5,26).

No hay duda que se podría preguntar aquí a nuestro A. cómo se compagina ese poder absoluto atribuído aquí a la voluntad libre con la dependencia tan absoluta a que antes se la sometió respecto del juicio. ¿Qué respondería a esto?

Por de pronto, es bien claro que no insinúa siquiera causalidad mutua, por lo demás inadmisible aquí.[14] ¿Acaso que le había quedado por declarar el paso intermedio por el que la deliberación se llega al juicio y que ahí sería donde podía actuar la voluntad libre? Esto no pasaría de un subterfugio, expuesto a objecciones incontestables. Con una nos basta: que las palabras del autor se refieren expresamente al mismo juicio ya formado:

> «Potest homo cum primis, ex sua voluntate, se supra suum iudicium inflectere, illudque castigatum iudicandis aliis applicare» (5,26).

Las primeras palabras evidencian el dominio de la voluntad sobre el juicio de la razón ya formado; y las siguientes, ese mismo dominio en orden a la formación del futuro juicio. Luego el dominio de la voluntad sobre el juicio es omnímodo. Dominio que, por otra parte, presupondrá evidentemente algún conocimiento tenido por el entendimiento, pues «nihil volitum quin praecognitum»; y para que la voluntad ordene la aplicación del entendimiento a este objeto o a tal otro, o le retraiga de uno o de otro, todos esos objetos han tenido que ser previamente presentados al menos en otras ocasiones, por la razón al sujeto. Consecuencia definitiva, ¿precedió la razón o precedió la voluntad?

Romeo no se preocupa más de compaginar sus anteriores afirmaciones, y no sabemos si, ateniéndose aquí al criterio expuesto en el prólogo de dejarse de digresiones y superfluidades, «dimissis huiusmodi doctorum

14. Cf. *S. Th.* I-II, 17, 5, 3. y Suárez, *De Voluntario...* d. 6, s. 6, n. 5. *Op. omn.* 4, 249.

aut locorum inutilium allegationibus», se aplica a afirmar y ratificar lo que él tiene por cierto e indudable, sea de lo demás lo que fuere. Así, pues, al primer poder atribuído a la voluntad sobre el juicio, añade los dos siguientes:

> «Potest, praeterea, pervertentes iudicium rationis carnis illecebras, vel alias passionum improbitates, avellere vel sedare, ut scilicet humiliata Agar ancilla, liberum sit Sarae dominae meliora tractare. Potest denique sensitivum appetitum ac phantasiam, ab ea, quam ingerunt, passione apprehensioneque retrahere, ne rectum rationis lumen obnubilent» (5,26).

Como se ve, en todos los casos precede siempre algún conocimiento a la acción de la voluntad; y ésta, supuesto ese conocimiento, conserva en sí el poder de mandar libremente a la razón, como manda a las demás potencias, que siga atendiendo a aquel objeto o se fije en otro; con lo que todo el dominio del juicio y la responsabilidad del mismo cae sobre la voluntad.

El A., finalmente, para poner el sello a esta primera parte de sus reflexiones con un veredicto aristotélico, nos cita un caso que juzgamos típico para revelar esa deficiencia respecto de la solución clara y definitiva acerca de las relaciones entre el juicio y la voluntad en el acto libre.

En lo que vamos a transcribir aparece, en efecto, el deseo de ratificar la libertad de la voluntad aun sobre el mismo entendimiento, pues es lo que acaba de estar afirmando; pero, al mismo tiempo, se atribuye cierta excesiva preponderancia al juicio sobre el acto libre subsiguiente; por fin, una vez más aparece como raíz de este exagerado intelectualismo, el influjo de ciertos pasajes de Aristóteles:

> «Quod si quae diximus, post quotidianam experientiam, non credat quispiam, legat Aristotelem in 7 Ethic., et videbit quod, circa prosequenda vel fugienda, asserit Aristoteles hominem sillogismo quodam uti, et ad propositam Helenae pulchritudinem, *aliter subiudicare incontinentem et concludere, aliter continentem.* Tametsi utrisque *liberum esse definit* sic vel aliter iudicare: et proinde diversimode operari, ut partim expressimus: quae omnia paulo post clarius explicabuntur: sat fuerit impraesentiarum vel leviter ea tetigisse» (5,26).

Esta es la última muestra de perplejidad y excesiva preponderancia intellectiva. Inmediatamente comienza a exponer y defender la recta libertad de la voluntad en la elección, como en la primera parte vimos.

3. *Conclusión*: *Síntesis explicativa de* F. Romeo (*Solución primera*)

Un intelectualismo algo exagerado, efecto, en parte, del influjo real que el previo conocimiento ejerce en la subsiguiente volición libre, y en parte, de residuos mezclados en la corriente filosófica desde que el error socrático confundió la virtud con la ciencia y el conocer el bien con el elegirlo y practicarlo; le hacen hablar como si implícitamente atribuyese a la razón y al juicio último fruto de la deliberación no sólo verdadera y estricta libertad, que en esto es más explícito, sino aun un poder absoluto sobre el subsiguiente acto libre.

Advertido esto con más o menos claridad por el mismo A., siente insostenible su posición y abraza resueltamente la opuesta: la voluntad libre impera sobre los actos cognoscitivos que preceden al juicio, impera sobre el juicio una vez formado, y, sea cual fuere éste, elige finalmente con su característica «ultronea» libertad, según hemos visto en la parte primera.

El conducto inmediato por donde le llega a Romeo el exceso intelectualista son ciertos pasajes de Aristóteles, en los que, si bien se afirma claramente el libre albedrío en los actos apetitivos y electivos, sin embargo, la amplitud de las explicaciones dedicadas a la deliberación y al juicio último derivado de ella, las escasas aclaraciones sobre el difícil paso del juicio a la elección libre y el poco insistir en la indiferencia e independencia de la voluntad, aun puesto el juicio deliberativo último; es natural ocasionasen oscuridad y cierta confusión y perplejidad en quienes fuesen discípulos tan adictos del gran filósofo como con razón lo era Romeo.

El estudio detallado de este problema en Romeo, nos ha demostrado y confirmado lo que en la conclusión 4.ª de la parte I habíamos afirmado.

El carácter de ésta que llamaremos *Solución primera*, al problema de las relaciones entre el entendimiento y la voluntad en el acto libre, es manifiesto: Su conclusión es verdadera: la verdadera libertad queda en ella perfectamente salvada; pero no vemos sea conciliable con lo incluído, al menos implícitamente, en algunas de las primeras afirmaciones sobre el influjo del juicio libre en la elección. El A. que en el conjunto de su exposición no parece dar gran importancia a esas primeras afirmaciones, tampoco vemos que se cuide de armonizarlas con la conclusión. La solución, según esto, salva la libertad, pero es incompleta y no satisface plenamente a la lógica.

B. Solución segunda. *Doctrina de B. de Medina*: El «imperium efficax» que atribuye al entendimiento; consecuencias. ¿Cómo se salva la libertad? Juicio de D. Báñez sobre esta explicación. *Conclusión*: Síntesis de la explicación de Medina (solución segunda)

B. Solución segunda. Doctrina de B. de Medina

Otras dos soluciones pueden darse al problema que estudiamos.

La que llamaremos *Solución segunda* se condensa en el párrafo de B. de Medina arriba aludido:

> «Necessario deveniendum est ad unum imperium intellectus, antevertens omnem actionem voluntatis, quod secum efficaciter rapiat voluntatem».[15]

¿Qué será de la libertad de la voluntad?, es lo primero que ocurre preguntar al conocer esta solución. Su A. piensa de la voluntad del modo siguiente:

> «Voluntas movet intellectum quantum ad exercitium in omnibus operibus liberis, atque adeo omnes alias potentias in operationibus quae competunt homini, quatenus homo est. [...] Ad hunc modum loquitur sapiens (Ecli. 15,14): Ab initio constituit Deus hominem, et reliquit eum in manu consilii sui, nempe in operationibus liberis. Sententia D. Tho. in hoc sensu exposita non tantum est vera, sed etiam primum principium philosophiae moralis. Ex hoc principio inferunt Theologi quod nemini imputatur peccatum nisi volenti. Rursus, quod peccata non iuste vindicarentur, nisi voluntate fierent. Atque adeo quod nulla est veritas, nulla laus, nullum praemium, nisi voluntate fiat: ex voluntate enim omne malum et omne bonum originem ducit. Quapropter voluntate sola peccatur, et recte vivitur. [...] Haec sententia constat evidenti experientia. Nam intelligimus, quando volumus; audimus, quando volumus; videmus, quando placet».[16]

Y ¿de dónde le viene a la voluntad ese poder y ese soberano y universal dominio en el hombre?

> «Dicet Theologus; unde habet voluntas hoc imperium ut universas alias potentias moveat ad operandum suo arbitratu? Certe habet ex hoc in primis, quod est potentia libera, in qua libertas formaliter consistit, ut supra expositum est: ceterae vero potentiae sunt liberae per participationem, ex consensu voluntatis; et ideo nihil mirum quod habeat hoc imperium super omnes alias potentias» (ibid.).

15. O. c., l. c. Cf. nota 12.
16. O. c., Q. 9, a. 1; *Tertia concl.*, pág. 164, col. 1-2.

La afirmación categórica de que la libertad propiamente dicha está en la voluntad y en sola ella, es manifiesta. Pasemos al proceso intelectivo-volitivo.

¿Cómo mueve el entendimiento a la voluntad para que ésta obre?

> «Probabilis mihi videtur opposita [Sto. Tomae] sententia, scilicet, quod intellectus movet voluntatem in genere causae efficientis». [17]

Hasta aquí estamos en un asunto perfectamente discutible. Pero ¿qué clase de poder atribuye Medina a esa causalidad eficiente del entendimiento?

> «Quando quaeritur an intellectus moveat efficienter voluntatem, non quaeritur de intellectu speculativo; hic enim nihil movet; sed de intellectu practico; iste vero intellectus semper movet efficienter voluntatem. Prudentia enim, quae residet in hoc intellectu, per suum imperium efficaciter rapit voluntatem, et virtutes quae sunt in voluntate» (ibid.).

Cosa sabida es que la perfecta eficacia de una moción puede compaginarse, y en todos los actos sobrenaturalmente buenos se compagina perfectamente, con la libertad del acto volitivo para el que se recibe la moción eficaz; pero, es también innegable que ese modo de hablar tan resuelto y definitivo de Medina hace temer algo por la libertad de la voluntad, poco antes tan firmemente aseverada.

¿Es, pues, en nuestro caso, compaginable esa moción imperativa del entendimiento con la libertad del subsiguiente acto imperado?

> «Confirmatur —continúa nuestro A.— Nam instanti imperio efficaci ex parte intellectus, *nulla restat libertas in voluntate ad contradicendum*, ut infra dicetur [17a]. Ergo signum est evidentissimum quod imperium intellectus rapiat efficaciter voluntatem. Quod si aliquis dicat, quod hoc imperium habet efficaciam in movendo ab ipsa voluntate: prudentia enim est virtus moralis quae in suo opere dependet a voluntate: Respondetur, quod licet imperium aliquando sit efficax ex volitione, quae movet intellectum ad tale imperium, nihilominus tamen, cum non sit abitio in infinitum, necessario deveniendum est ad unum imperium intellectus, antevertens omnem actionem voluntatis, quod secum efficaciter rapiat voluntatem» (ibid.).

La libertad de la voluntad ha sido víctima de la eficacia imperativa del entendimiento. Medina lo afirma con una franqueza que sería muy

17. L. c. *Secunda Quaestio*; *secunda concl.* pág. 167, col. 1.

17a. Cf. Q. 17, a. 1, como él mismo indica poco después pág. 169, col. 1. Más adelante consideramos ese pasaje: corresponde a las notas 20 y sigs., y 29.

útil, para aclarar conceptos y eliminar discusiones, en la exposición de otras opiniones tan dificultosas para la libertad, o más, que la suya.

Por lo demás, ya se ve que lo que suceda con el primer acto volitivo, sucederá con los demás de manera exactamente igual, aunque se supongan previos influjos de la voluntad sobre el entendimiento. La volición primera, en efecto, ha sido puesta sin libertad; luego, cuanto esa volición haga o impere lo será sin libertad, pues ella y todo su poder carecen de toda libertad. ¿Qué acto seguirá a esa volición? ¿Otro del entendimiento? Si éste brota sólo del entendimiento, será necesario, porque los actos «no volitivos» sólo podrán alcanzar una precaria libertad «por participación», nos ha dicho más arriba Medina, «ex consensu voluntatis», «in qua libertas formaliter consistit».[18] Si brota, en nuestro caso, por algún influjo de la voluntad, tampoco será libre, porque la voluntad no ha obrado aún con libertad, nada puede brotar aún «ex consensu voluntatis», pues el «consensus» es acto esencialmente libre. Ultima hipótesis posible: ¿al previo acto necesario de la voluntad, le seguirá un acto libre de ésta, sin intervención del entendimiento con su imperio eficaz? Esto sería suponer que se da un acto totalmente humano, como es el acto libre, sin imperio. ¿Qué dice a esto Medina? Que tales actos sin previo imperio, son imposibles:

> «Iam enim multis ostensum est quemadmodum imperium sit necessarium ad operationes humanas recte dirigendas».[19]

Con lo que se niega la objección que él mismo se había propuesto, según la cual

> «*Posito iudicio* intellectus, possumus habere electionem, et imperis executionem: *ergo supervacaneum* est ponere alium *actum praecipiendi*».[20]

A esto se responde:

> «Negatur antecedens».[21]

Y si de nuevo se objeta el mismo:

> «Voluntas est regina, quae habet efficaciam ad imperandum universis potentiis; [...] et habet in officio applicare omnes vires animae ad operandum; ergo si imperium est, ad voluntatem est referendum, non ad intellectum»;[22]

la respuesta es, por de pronto, que los que dicen que impera la voluntad y no el entendimiento,

18. Q. 9, a. 1. *Tertia conclusio*; O. c. p. 164, col. 2.
19. Q. 17, a. 1, *Ad tertium*, pág. 252, col. 2.
20. L. c. *Tertium*, pág. 251, col. 1.
21. L. c. *Ad tertium*, p. 252, col. 2.
22. L. c. *Quartum*, p. 251, col. 2.

«vel non legerunt Aristotelem, vel non intellexerunt» (ibid.);

y, además, que ese imperio es imprescindible al menos para obrar bien; ya que para esto, además de saber cuál es lo recto,

> «requiritur prudentia, cuius munus est imperare, et praecipere, ut id quod est deliberatum, executioni mandetur» (ibid.).

Por consiguiente, a la objeción de la soberanía de la voluntad, se responde:

> «Quod si voluntas est regina, intellectus est rex, et imperator, cuius officium est regere voluntatem, et illi modum agendorum praescribere, sine cuius ductu ambo in foveam cadunt. Haec doctrina invenitur apud omnes sanctos, apud omnes recte sentientes, quod prudentia imperat, voluntas debet obedire; nisi apud perditissimos homines, apud quos valet illud: Sic volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas». [23]

Lo mucho de verdad y exactitud que en todos estos raciocinios y afirmaciones se encierra, nadie podrá ponerlo en duda.

Para obrar bien, es indudable que el entendimiento, como conocedor de las normas de moralidad, ha de manifestarle a la voluntad qué es lo que ésta debe hacer; esas prescripciones del entendimiento han de ser bien concretas, sobre lo que debe hacerse hic et nunc; a esa intimación hecha por el entendimiento, es razonable también llamarla imperio. Hasta aquí, perfectamente.

Pero, aparte de que esta explicación nada dice sobre cómo dependen del entendimiento los actos libres malos moralmente que en el hombre son tan libres cómo los moralmente buenos, lo que no se ve demostrado por las razones dadas es que esa intimación del entendimiento tenga que ser de tal naturaleza que,

> «Instanti imperio efficaci ex parte intellectus, nulla restat libertas in voluntate ad contradicendum»; [24]

ni que ese imperio haya de ser

> «antevertens omnem actionem voluntatis, quod secum efficaciter rapiat voluntatem» (ibid.).

Un imperio tal, imprescindible para todo acto bueno de la voluntad, ¿no destruye la libertad? Medina ve que la dificultad urge no sólo para todo acto bueno sino para todo acto libre: si el entendimiento somete del

23. L. c. *Ad quartum*, p. 252, col. 2.
24. L. c. p. 167, col. 2.

modo dicho a la voluntad, como el entendimiento no obra libre, sino necesariamente, síguese que el acto de la voluntad no será libre; esto sucede en todo acto volitivo, luego quedan suprimidos los actos libres, destruída la libertad:

> «Sequeretur ex posita sententia —se objeta él mismo— quod voluntas in omnibus operibus suis non esset libera [es decir: in nullis operibus suis]; nam bonum apprehensum, et appetibile, est agens naturale; ergo si bonum apprehensum movet efficienter [del modo dicho] voluntatem, movet naturaliter [es decir, «necessario»]. et non libere». [25]

¿Qué responde a esta dificultad que, como antes hemos visto, demuestra que no habrá acto libre posible, pues ningúna volición se da sin imperio, o inmediato o mediato, y precisamente «necesitante»?

> «Ad sextum respondetur, quod motus brachii est liber, qui tamen dependet a motu coeli, qui est naturalis; motus enim recipitur in passo ad modum recipientis».
>
> «Secundo dico, quod si ignis applicatus calefaceret, et calefaceret pro libito meo, certe calefactio esset libera. Quoniam igitur bonum apprehensum dependet a voluntate, et in applicatione, et in usu, hinc est quod cogitatio, et volitio habent omnes libertatem». [26]

La primera solución dice que la voluntad recibirá ese imperio libremente, es decir, puesto el imperio por el entendimiento, la voluntad lo recibirá o no lo recibirá según ella quiera; esto es el mínimum de poder que ha de darse en la voluntad para que pueda realmente decirse que recibe el imperio libremente: que pueda rehusar el recibirlo, oponerse a recibirlo.

Ahora bien, de la naturaleza de ese imperio del entendimiento es, según Medina, que

> «Instanti imperio efficaci ex parte intellectus, nulla restat libertas in voluntate ad contradicendum» (L. saepe cit....)

La segunda respuesta supone que recibido el imperio está en poder de la voluntad la ejecución del mismo: «applicatio, usus»; y por tanto, *puede oponerse a él*, no cumpliendo lo que se la ha ordenado.

Ya se ve que tanto la respuesta segunda como la primera están en contradicción con la afirmación de la existencia del imperium efficax rationis antes propugnado, y que es imprescindible a la voluntad tanto para el acto volitivo de elegir como para el ulterior de ejecutar lo elegido. [27]

25. Ibid. *Sextum*, p. 167, col. 1.
26. Ibid. *Ad sextum*, p. 167, col. 2, pág. 168, col. 1.
27. Cf. el pasaje de la nota 20.

Podría alargarse la discusión, y considerar como el A. habla de una mutua causalidad en la Q. 17, a. 5,[28] que al fin habría que eliminar, según lo que él mismo acertadamente nos ha dicho de que «non est abitio in infinitum». Pero no es necesario continuar. Los resultados serían los ya hallados. Un último ejemplo.

Mucho más moderado está Medina al decir que la voluntad mueve por medio de la virtud de la templanza «quoad exercitium» al entendimiento; y éste, luego, por medio de la prudencia, impera con imperio eficaz a la voluntad los medios concretos de practicar la templanza en este caso concreto. Así el entendimiento movería imperando «ex virtute voluntatis».[29] Y este imperio sería tan conforme con la naturaleza de la voluntad y tan respetuoso con ella, que a él seguiría su cumplimiento, si no se pusiese impedimento.

> «Nam imperium efficax illud est, ad quod necessario sequitur opus, si impedimentum non adhibeatur. Sic enim definitur imperium efficax».[30]

Pero, si ha de haber conformidad con lo expuesto antes manifiestamente, preguntamos: Y la voluntad ¿cómo ha podido imperar al entendimiento, por medio de la templanza o de cualquier otra virtud? ¿Cómo ha podido comenzar a actuar la voluntad y actuar virtuosamente —cf. notas 19 y 23—, si no sido previamente impulsada por el imperium efficax del entendimiento? Luego esa moderada solución en vez de resolver el problema, no hace más que dejar paso a la «abitio in infinitum» o al primer imperio destructor de la libertad. Aparte de que tal ayuda motriz de la voluntad parece completamente superflua para un entendimiento dotado del poder «eficiente y determinante» que antes le atribuyó Medina.

Con esta segunda concepción, el A. se pone de acuerdo con lo que Santo Tomás enseña en el pasaje aquí comentado (I-II-17); muy bien está esto, pero el A. ha de ver además si puede lógicamente adoptar esta posición sin contradecir otras afirmaciones suyas.

El concepto de «imperium efficax» ahora expuesto que tomamos de la Q. 17, a. 2, en nada se opone, ciertamente a la libertad; pero está en contradicción con aquel imperium efficax definido y defendido en la Q. 9, a. 1,

> «quo posito, nulla restat libertas in voluntate ad contradicendum».

Antes de juzgar del valor de esta segunda solución del proceso intelectivo-volitivo del acto libre, oigamos lo que piensa de ella un buen co-

28. O. c. pág. 256, col. 1.
29. O. c. Q. 17, a. 1, *Solutio*, pág. 253, col. 1,
30. O. c. Q. 17, a. 2 (initio), pág. 253, col. 2.

nocedor de Medina, su sucesor en la cátedra salmanticense, DOMINGO BÁÑEZ, O. P.: [31]

> «Secunda opinio absolute docet *apprehensionem effective movere voluntatem* [del modo que hemos dicho]. Hanc sententiam docet magister MEDINA hic, et dominus CAIETANUS, qui multis in locis absolute negat obiectum apprehensum effective movere voluntatem quoad exercitium [...]». [32]

Pues bien:

> «Si intellectus movet effective voluntatem, sequitur quod voluntas nunquam operatur libere [...].
> »Probatur sequela: Intellectus movet voluntatem ad modum causae naturalis. Ergo si illam movet efficienter in omni eius operatione, totaliter illam determinat, ac proinde tollit libertatem». [33]

Y refiriéndose expresamente a la explicación de Medina, al «unum imperium intellectus», examina las dos hipótesis posibles, o que ese imperio sólo influya en el primer acto volitivo o que extienda su eficacia, de modo mediato, a todos los restantes actos de la voluntad:

> «*Potissimum* haec conclusio probatur *qua parte procedit contra modum quem sequitur magister Medina.*

Después de demostrar que no se da tal imperio de sólo el entendimiento, continúa:

> «Esto, admittamus huiusmodi imperium insitum a natura, illud est impertinens ad nostrum propositum. Probatur. Alia imperia intellectus quibus movet voluntatem ad deliberatas operationes, non habent vim movendi voluntatem ab illo primo imperio, sed potius ab ipsa voluntate. Ergo ex positione illius imperii primi tantum colligitur quod voluntas in prima sui operatione effective movetur ab intellectu, non autem in aliis omnibus operationibus». [34]

Y siendo esto así, se habría dado la explicación del proceso intelectivo-volitivo para el primero de los actos volitivos, pero no para los demás;

31. BÁÑEZ, Domingo, O. P. *Comentarios inéditos a la Prima Secundae de Santo Tomás.* Tomo I, De fine ultimo et de actibus humanis. (A. 6). Biblioteca de Teólogos españoles dirigida por los Dominicos de las provincias de España, vol. 9. Salamanca, 1942.
32. Q. 9, a. 1, n. 23, *Dubium secundum,* Secunda opinio; pág. 253.
33. Ibid. n. 20, Tertio arguitur, pág. 252.
34. Sobre la verdad de este principio, especialmente en el orden natural, tanto expresamente apetitivo como afectivo, negada en nuestro tiempo por los irracionalistas, tratamos detenidamente, a base de las verdades de la psicología racional y, especialmente, de las investigaciones contemporáneas de psicología experimental, en nuestra obra «Psychologia Rationalis», Comillas, 1948, páginas 104-117.

es decir, no se habría dado explicación válida para ningún acto volitivo libre. La segunda hipótesis, que Báñez rechaza como inadmisible en el antecedente copiado, lo manifiesta. En efecto:

> «Probatur antecedens. Si [alia imperia intellectus] haberent efficaciam movendi ab illo imperio naturali, et non ab ipsa voluntate, *tolleretur tota libertas voluntatis,* quia moveretur necessario et efficaciter ab auctore naturae; hoc autem non est admittendum» (ibid.)

Conclusión

La *Solución segunda,* según vemos, en su *exposición* salva la lógica pero destruyendo la libertad. Su *defensa* contradice lo afirmado en su exposición. Y si aquel primer imperio eficaz y necesario no influye en la producción de los demás actos volitivos e intelectivos, no se explica cómo éstos pueden producirse: en esta hipótesis más benigna para libertad, ésta segunda solución resultaría totalmente incompleta: no explicaría la producción del acto libre.

* * *

Lo que hasta ahora hemos considerado sobre nuestro problema del proceso del acto libre demuestra, demasiadamente, no sólo las dificultades que este proceso encierra sino también las divergencias con que de él opinan los clásicos comentadores de Santo Tomás y fieles seguidores de Aristóteles. Esto nos incita y aun nos obliga a estudiar, en su misma fuente, la doctrina del Doctor Angélico, basada también sobre la del filósofo griego. Tarea no superflua, porque son notoriamente escasos los estudios sistemáticos del pensamiento del Doctor Angélico sobre este complicado asunto; y en nuestro caso este estudio es requisito crítico de la mayor importancia para poder apreciar con toda objetividad el mérito de las explicaciones de los dos discípulos de Santo Tomás, objeto principal de nuestro trabajo: F. Romeo y F. Suárez. Pasemos, pues, a la solución tercera, la de Santo Tomás y de Suárez.

C. Solución tercera: 1.ª parte. *Doctrina de Santo Tomás.*

1. Esquemas.

2. El acto libre (consentimiento, elección) «quoad specificationem»: Influjo del objeto y del juicio y de la razón en el acto libre.

3. El acto libre (consentimiento, elección) «quoad exercitium»: *A*) Solución obvia. *B*) Dificultades: *a.* ¿Mutua causalidad entre intelección y volición; proceso «in infinitum»? *b.* El primer acto de la serie ¿es intelectivo o volitivo? *c.* El primer acto libre ¿puede ir precedido de un «imperium rationis»? *C*) Factores que influyen en el acto libre «quoad exercitium» y libertad de este acto.

4. El «imperium rationis» y el «usus» o ejecución de lo imperado. Dos dificultades. *a.* Respuesta a la primera. *b.* El «imperium rationis» y la libertad del «usus».

Conclusiones: Proceso intelectivo volitivo del acto libre en su parte principal.

5. La primera volición y las demás voliciones necesarias. *A*) Objeto de la primera volición o principio «quoad specificationem»: Objeto señalado expresamente a esta primera volición. Objeto de toda volición necesaria. Cuestión subsidiaria 1.ª: significados de «naturalis». Cuestión subsidiaria 2.ª: el último fin como objeto de la volición necesaria: *a.* Tres órdenes de apeticiones necesarias y sus respectivos objetos. *b.* Doctrina de Santo Tomás sobre estos tres órdenes de voliciones necesarias. *B*) La primera volición «quoad exercitium». *C*) Las demás voliciones necesarias.

Conclusiones: Primer acto volitivo y voliciones necesarias en el curso de la vida.
Crítica.

C. Solución tercera. 1.ª parte. Doctrina de Santo Tomás.

1. Esquemas.

El brotar del acto libre en nosotros, con los actos previamente requeridos, lo describe detalladamente Santo Tomás en los dos pasajes siguientes:

> «Post determinationem *consilii*, quae est *iudicium rationis*, voluntas *eligit*;
> et post electionem *ratio imperat* ei, per quod agendum est quod eligitur;
> et tunc demum *voluntas* alicuius *incipit uti exsequendo* imperium rationis» (17, 3, 1.).

Los pasos son claros: Actividad intelectiva previa: «*consilium*» o consideración del objeto sobre el que actúe luego la voluntad, su resultado quedará fijado en la «*determinatio* consilii» o «*iudicium rationis*».

Actividad volitiva subsiguiente: Al juicio sobre el objeto, seguirá la *actuación libre* de la voluntad: «*electio*».

Puesta la elección, entra de nuevo en acción la inteligencia, y su operación característica es «*imperare*», intimar su imperio a los que han de ejecutar lo elegido.

Y la voluntad, finalmente, a cuyas órdenes están todas las potencias ejecutoras, es la primera que, recibido ese imperio, comienza a poner en práctica «*exsequendo*» por sí misma y por sus servidores lo imperado: esta actividad de la voluntad es el *usus*.

Ya hemos advertido, en nuestro examen de las soluciones anteriores, que una de las más graves dificultades en la formación de este proceso, estaba precisamente, en el primero de sus pasos. Examinemos para aclararlo, otro de los esquemas del Doctor Angélico en el que nos dice algo más acerca de él. Lo expone en la Q. dedicada al «consensus», acto libre de la voluntad como la «electio», aunque entre ambos puedan distinguirse matices indiferentes respecto del punto de la libertad de ambos actos, que es el único que ahora nos interesa:

> «Primo oportet sumere apprehensionem finis,
> deinde appetitum finis,
> deinde consilium de his quae sunt ad finem,
> deinde appetitum eorum quae sunt ad finem» (15, 3, C.).

Antes del «consilium» o inquisición y deliberación acerca de aquello sobre lo que versará el consentimiento, han precedido dos actos: el primero cognoscitivo, el segundo apetitivo.

Sobre la naturaleza de todos estos actos nos ilustra el Doctor Angélico con lo que a continuación añade:

> «Appetitus *in ultimum finem* tendit *naturaliter*, unde et applicatio motus appetitivi *in finem* apprehensum *non* habet rationem *consensus, sed simplicis voluntatis* [...]. Motus appetititus *in finem* non applicatur consilio, sed magis consilium ipsi».

> «*Consilium* praesupponit appetitum *finis* [...]. Quae autem sunt post *ultimum finem*, in quatum sunt *ad finem*, sub consilio cadunt [...]; appetitus eorum quae sunt *ad finem*, praesuponit *determinationem consilii*.

> «Et sic potest esse de eis [quae sunt post ultimum finem] *consensus*, inquantum motus appetitivus applicatur ad id, quod *ex consilio iudicatum est*. Et ideo *applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii* proprie est consensus, unde, cum consilium non sit nisi de his quae sunt ad finem, consensus, proprie loquendo, non est nisi de his quae sunt ad finem» (15, 3, C.).

Esta exposición nos muestra con la mayor evidencia, si consideramos el proceso aquí explicado y lo comparamos con el anterior, que el «consilium de his quae sunt ad finem» coincide perfectamente, aun en las

mismas expresiones (quod «ex consilio iudicatum est»; «ad determinationem consilii») con lo que en el primer esquema se llamó «determinatio consilii, iudicium rationis»; si bien las frases escuetas de los mismos esquemas discrepen algo entre sí, ya que la del primero significa directamente el juicio resultado del «consilium», y la del segundo el mismo «consilium» o deliberación.

Si queremos perfilar la diferencia entre consentimiento y elección, nos explica el mismo Santo que muchas veces esas dos realidades no son más que aspectos de un solo y único acto volitivo. De haber distinción real entre ellos, el consentimiento sigue al «consilium», y al consentimiento sigue la elección:

> «Electio addit supra consensum quamdam relationem respectu eius, cui aliquid praeeligitur: et ideo post consensum adhuc remanet electio: potest enim contingere, quod per consilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quolibet eorum consentitur; sed ex multis quae placent praeaccipimus unum eligendo: sed si inveniatur unum solum, quod placeat, non differunt re consensus, et electio, sed ratione tantum: ut consensus dicatur, secundum quod placet ad agendum; electio autem, secundum quod praefertur his, quae non placent» (15, 5, 3).

Prácticamente, pues, coinciden también ambos esquemas al citar uno el consentimiento y el otro la elección: actos volitivos libres, al contrario de lo que sucede con el acto llamado «appetitus finis» del que se excluye categóricamente la libertad y del que, según eso, se afirma que «non habet rationem consensus sed simplicis voluntatis».

En ambos esquemas está, además, en todo su vigor la aplicación del principio «nihil volitum quin praecognitum»; a toda apetición libre o necesaria, precede un conocimiento.

En el segundo, por último, nada se dice de «imperium»; lo que está en perfecta conformidad con lo que sobre el «imperium» se dice en el primero; pues en éste, al imperium se le pone como acto de la razón que sigue a la elección, y en el esquema segundo, en el que no se menciona acto alguno posterior a la elección, nada había que decir del imperio.

Además de estos caracteres consignados que muestran cómo ambos esquemas se corresponden y se completan perfectamente, otras observaciones brotan espontáneamente en la mente, a la lectura del segundo y de su explicación. Aunque no entremos inmediatamente en su análisis, dejémoslas consignadas: Se afirma reiteradas veces que la «apetición del *fin*» es un acto necesario y no libre; lo que se aclara con otro detalle, numerosas veces repetido, el de usar indistintamente los términos «fin» y «último fin». Por último, en conexión lógica con estos dos hechos, se afirma que la deliberación, y, por tanto, el consentimiento y la libre elec-

ción versan únicamente sobre lo conducente para obtener el último fin, si bien eso conducente, unas veces tiene el aspecto de «fin particular», otras simplemente el de medio: el «medio» que es al mismo tiempo «fin particular» se une más o menos inmediatamente con el «fin último»; lo que tiene razón de «medio», sin más, lo suele considerar el Santo como medio inmediato para el fin particular y remoto para el fin último.

Más adelante precisaremos qué se ha de entender por ese fin último. Entre tanto, para fácil comprensión y en armonía con el pensamiento del Doctor Angélico, llamaremos «*fin por excelencia*» al *fin último,* o *fin,* sin más determinaciones; a *lo conducente a ese fin,* le llamaremos «*fin particular*»; a lo que sirve para la consecución real del fin particular, le llamaremos «*medios*».

Por fin, en algunas ocasiones se llama a la apetición del fin, «*voluntas*», acto volitivo; a la apetición de los medios conducentes al fin: *intentio* (Cf. QQ. 8 y 12).

Reuniendo los elementos de ambos esquemas y disponiéndolos conforme al pensamiento de su Autor, encontramos el siguiente proceso intelectivo-volitivo en la formación del acto libre:

Conocimiento (*apprehensio*) del fin por excelencia.
Apetición de ese fin (acto necesario, «naturalis»).
Inquisición y deliberación sobre lo conducente al fin por excelencia (*consilium*).
Juicio de la razón, fruto de la deliberación (determinatio consilii, *iudicium rationis*).
Consentimiento y elección; actos libres de la voluntad (*consensus, electio*); volición libre, con diversos matices, de lo conducente o fin particular.
Imperio de la razón a las potencias ejecutivas (*imperium rationis*).
Actividad de la voluntad en orden a la ejecución de lo imperado: uso de las diversas potencias del sujeto para esa ejecución, siendo ella la primera y principal en esa actividad (*usus*). Resultado del *usus* será la obtención del fin particular conducente al fin por excelencia.

* * *

Múltiples preguntas y problemas suscita una mirada reflexiva sobre los pasos de ese proceso. Para no perdernos examinándolos en desordenada confusión, centremos, desde luego, la mirada en el punto culminante de esa serie y objeto primordial de nuestro estudio: en el acto libre. Si alguno lo es entre los descritos en ese proceso, ninguno con más derecho y propiedad que la elección, el consentimiento: la naturaleza de las cosas nos dice que tal acto es libre, y Santo Tomás nos lo ha afirmado ya repetidas veces.

¿Qué potencia lo produce? Lo sabemos por la primera parte de nuestro trabajo:

> «Liberum arbitrium est appetitiva potentis» (I, 83, 3, C.).
> «Unde eiusdem potentiae est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae sed una» (I, 83, 4, C.).

Y ¿cómo lo produce? El acto cognoscitivo previo, imprescindible a juzgar por lo que hasta aquí hemos visto, ¿cómo influye en la producción del acto libre subsiguiente?

En el actuar la voluntad, nos responde Santo Tomás, intervienen dos factores: uno que influye «quantum ad exercitium actus», otro «quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto» (10, 2, C.); esta segunda función es la ejercida por el objeto previamente conocido.

La primera, comienza por suponer el Santo, no proviene de ningún objeto, ya que éste en tanto podrá influir en la voluntad, en cuanto haya sido conocido; pero la voluntad tiene en su mano el no conocerlo, no permitiendo a la atención que se dirija a él:

> «Primo ergo modo [quantum ad exercitium actus], voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur: potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud» (10, 2, C.).

Estas claras afirmaciones nos dicen dos cosas: una, que el objeto, por sí solo, no es capaz de hacer producir a la voluntad un acto necesario; otra, y ésta nos señala un nuevo punto que investigar, que, para que la voluntad actúe, además del influjo del objeto hace falta otro previo, fruto del cual sea el que el objeto pueda actuar con su influjo propio sobre la voluntad. Atengámonos ahora a examinar lo que es más característico del acto cognoscitivo previo, el influjo respecto «ad specificationem actus».

2. El acto libre (consentimiento, elección) «quoad specificationem».

El acto cognoscitivo previo, el «iudicium rationis» ¿influye imperando según pensaba la solución segunda? Santo Tomás no dice que tal juicio sea imperio. Al hablar expresamente del «imperio», lo sitúa después de la elección libre; por tanto el «consilium», que precede a ésta, no es «imperium»:

> «Post determinationem consilii, quae est iudicium rationis, voluntas eligit; et post electionem ratio imperat ei, per quod agendum est, quod eligitur» (17, 3, 1).

Y si puede en algunos casos hablarse de imperio antes de la libre elección, no puede en modo alguno hablarse de él antes de todo acto volitivo, pues:

> «Imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis [...] in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus» (17, 1, C.).

Mucho menos, por tanto podría ser un «imperium antevertens omnem actum voluntatis», según nos decía la solución segunda.

Y aquel influjo del juicio de la razón, de que hablaba alguna frase de la solución primera, que, si bien no era imperio ni se decía que quitase la libertad de la voluntad para el acto subsiguiente, sin embargo de tal modo se apropiaba a sí mismo la prerrogativa de ser libre, y de tal modo encauzaba la subsiguiente volición, que ésta parecía ponerse sin libertad; ésta segunda clase de influjo del juicio de la razón —preguntamos— ¿es admitida o rechazada por Santo Tomás? Alguna frase que pudiera sonar a su favor ya ha aparecido entre las transcritas:

> «Potest esse consensus, inquantum motus appetitivus applicatur ad id, quod ex consilio iudicatum est.
> «Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii proprie est consensus» (15, 3, C.).

Si querer con libertad, que eso es «consentir» como nos ha dicho el Santo, consiste en aplicar la volición a lo determinado en el juicio previo, podría decirse que quien gobierna al acto de la voluntad y de él dispone definitivamente, es el previo juicio, lo determinado en la previa deliberación.

Ya hemos indicado más arriba la contraposición que existe entre el excesivo influjo concedido al juicio, al menos implícitamente, en algunas frases de la solución primera y la sobriedad y justeza con que Santo Tomás, y lo mismo Suárez, señalan las características de ese juicio sin otorgarle prerrogativa ninguna que, ni explícita ni implícitamente, menoscabe la verdadera libertad del subsiguiente acto libre de la voluntad. Pero, más vigorosamente aún, afirma el Doctor Angélico la verdadera libertad de la voluntad para elegir o rechazar el objeto propuesto en el juicio siguiente a la deliberación, en estas frases:

> «Si proponatur sibi [voluntati] aliquod obiectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud [...]; quaelibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona: et secundum hanc considerationem possunt repudiari, vel appro-

bari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes» (10, 2, C.).

La voluntad, al tener presente el objeto como en parte bueno y en parte no bueno, al menos por no poseer ulteriores perfecciones posibles, es natural que pueda admitirlo o rechazarlo, irse o no irse hacia él, pues para ambas cosas tiene razón suficiente. Y esto no sólo no lo estorbará el precedente juicio, resultado de la deliberación, sino que él mismo es el que ha hecho posible esa actitud activa y dinámicamente indiferente de la voluntad, al presentarle, como fruto de la deliberación, el objeto como «limitadamente bueno»; es decir, como en parte bueno, en parte no bueno.

Según esto, el influjo que Santo Tomás atribuye al juicio de la razón sobre el acto libre subsiguiente es de tal naturaleza, que, puesto él, la voluntad queda realmente capacitada para, a su beneplácito, elegir o rechazar el objeto sobre el que ha dictaminado el juicio. El juicio deja perfectamente situada a la voluntad, por parte del influjo del objeto, para que pueda ella desplegar su característico poder de potencia libre, según la definición del mismo Doctor Angélico:

«Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato: quod est eligere» (I, 83, 3, C.).

Y tan en su poder tiene entonces la voluntad el actuar, elegir, mover a la ejecución a los que de ella dependen, que, en otro pasaje, afirma positivamente el mismo Santo ese poder de la voluntad sobre el mismo entendimiento para hacerle asentir a uno u otro extremo de la contradicción, si el último resultado de la deliberación intelectiva no fuese un juicio al que la evidencia obligase a asentir:

«Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire, vel dissentire, vel saltem assensum, vel dissensum suspendere propter aliquam causam: et in talibus assensus ipse, vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit» (17, 6, C.);

es decir, ese mismo asentimiento intelectual es un acto de aquéllos

«quod libero arbitrio agimus»; «quod nostro imperio agi potest» (Ibid., Sd.).

El juicio, resultado de la deliberación, no es en modo alguno determinante para la elección volitiva subsiguiente, sino, al contrario, es el que hace posible esa libre elección: el apetecer o rechazar o abstenerse respecto del objeto presentado en el juicio, o bien el aceptar uno de los varios objetos sobre los que ese juicio dictamina rechazando los demás.

De este modo puede con razón afirmar Santo Tomás, empleando la definición intelectualista de libertad, pero explicada y acomodada, de modo que al mismo tiempo se respete, en lo posible, lo dicho por otros y se lo ajuste a expresar la verdad objetiva:

> «Radix libertatis est voluntas, sicut subiectum; sed sicut causa est ratio: ex hoc enim libere potest voluntas ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni: et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis» (17, 1, 3).

Romeo, a pesar de sus reflexiones primeras, al fin tendía resueltamente a rechazar esta última definición. Nada extraño: se presta a dudosas interpretaciones y él tenía que defender la libertad de los ataques y los sofismas de los herejes. Santo Tomás halla modo de mantenerla; pero con tal cuidado y precisión, que, aunque hay momentos en que parece se va a forzar el sentido de algunas palabras, la realidad expresada por ellas se mantiene firmemente en pie, y esa realidad es la de la verdadera y genuina libertad de la voluntad sin mengua ni cercenación ninguna, ni aun aquéllas que acaso pudieran lógicamente derivarse de alguna de las expresiones primeras de Romeo.

Santo Tomás admite la definición de los filósofos, pero ya vemos cómo la interpreta: el juicio es libre analógicamente, porque hace que la voluntad pueda ser realmente libre: el juicio, la razón es «causa libertatis»; pero el sujeto en quien está la libertad y el que puede libremente elegir lo que el juicio ha propuesto, es la voluntad, en virtud de su característica naturaleza de facultad libre.

Aquella expresión, por tanto,

> «applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii proprie est consensus» (15, 3, C.),

y las análogas a ella, ha de entenderse de modo que esa «aplicación del acto apetitivo a lo determinado mediante la deliberación» sea una aplicación libre, un acto de apetecer o rechazar o simplemente abstenerse de actuar volitivamente sobre el objeto respecto del cual el juicio deliberativo de la razón ha dictaminado que es en parte bueno y en parte no bueno, elegible y rechazable.

Conforme a todo lo dicho, el juicio de la razón, resultado de la deliberación, ha preparado y presentado a la voluntad el objeto tal cual debe estar para que sobre él pueda actuar una potencia libre, por eso se podía decir que, en algún sentido, «radix libertatis [...] sicut causa, est ratio» (17, 1, 2). Es el momento de que la voluntad entre en actividad, en virtud de su poder característico de potencia libre.

3. El acto libre (consentimiento, elección) «quoad exercitium».

A) *Solución obvia.*

Estamos, pues, ante el aspecto del actuar libre de la voluntad, de la volición libre que Santo Tomás llama, como antes le hemos oído, «exercitium actus». Este es ahora nuestro problema: ¿cómo entra en actividad la voluntad «quoad exercitium actus liberi»?

Al tratar expresamente el Doctor Angélico del modo cómo el entendimiento puede actuar sobre la voluntad y por medio de ella sobre las demás facultades del sujeto (9, 1, o.), imperarle (17, 1, o.), y mandar así también a las demás potencias, en una palabra hacer «ut reducatur de potentia in actum, quod est movere» (Cf. 9, 1, C.), además de asentar una y otra vez lo que ya en otros pasajes le hemos oído decir que:

> «Isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum» (9, 1, C.),

es decir, moviéndola únicamente «quoad specificationem»; añade categóricamente por lo que «ad exercitium actus» se refiere:

> «Primum autem movens in viribus animae ad exercitium actus est voluntas, ut supra dictum est (q. 9, art. 1)» (17, 1, C.).

De esta clarísima afirmación asentada en el centro y como punto culminante de un pasaje en el que se está estudiando el modo cómo el entendimiento ejerce su influjo sobre la misma voluntad y las demás potencias del sujeto, circunstancia favorable para que se deslizase alguna expresión que robusteciese el influjo intelectivo con detrimento del de la voluntad; de tan clara afirmación, decimos, con la que se reconoce a la voluntad el carácter de ser ésta «Primum movens in viribus animae ad exercitium actus»; la conclusión inmediata parece deberá ser la siguiente. La naturaleza de la voluntad es tal que, una vez que le haya sido propuesto debidamente el objeto, ella, por sus propias fuerzas prorrumpe libremente a actuar, apetece o rechaza el objeto conforme a su propio beneplácito, con lo cual se mueve, es decir, pasa del estado de poseer virtualmente su acto libre, a tenerlo formalmente. Antes de producirlo, tenía en su poder todo lo necesario para producirlo, pero con tal señorío sobre su poder, y ésta es la prerrogativa de ser libre, que aquellas energías no se desplegarían ni entrarían en actividad, a pesar de estar perfectamente equipadas y dispuestas, hasta el instante en que la voluntad libremente diese su anuencia, comenzando a actuar: así se movería, pasaría «de potentia in actum», de no estar produciendo actual y formalmente su vo-

lición a estarla produciendo, «per aliquid, quod est in actu», en virtud de esa perfección actual suya de ser libre, gracias a lo cual posee virtualmente la producción de su volición; es decir, tiene en sí una vez presente el objeto, todo lo necesario para producir su volición, pero «cum dominio sui actus», estando a su arbitrio el comenzar, diferir, suspender su acto; porque

> «Hoc est movere [...] ut id quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid quod est in actu» (9, 1, C.).

Esta consecuencia es obvia y natural, aunque lo difícil de la realidad sobre que versa obligue a expresar de diversas maneras la verdad en ella encerrada. Con ella, además, quedaría explicado el nacer del acto libre característico, que es la elección en función de las fuerzas que el alma tiene para producirlo: las intelectivas, que causarían la volición quoad specificationem, y las volitivas, quoad exercitium. Con esto, no habríamos intuído, es verdad, ni rasgado todos los velos que cubren esa misteriosa generación de nuestros actos más graves en consecuencias, los libres; pero habríamos dado una explicación lógica y objetiva, expresión, a nuestro juicio, del pensamiento del Doctor Angélico en los pasajes examinados.

B) *Dificultades*

Sin embargo, las primeras dificultades contra este nuestro modo de concluir, nos llegan de los labios mismos del Doctor a quien nos esforzamos por interpretar.

a) ¿*Mutua causalidad y proceso «in infinitum»*?

Ya algo podía hacer pensar aquella afirmación de que el objeto nunca puede mover necesariamente a la voluntad, porque ésta tiene en su mano el hacer que el entendimiento no piense en ese objeto. Las palabras textuales son éstas:

> «Primo ergo modo [quantum ad exercitium actus], voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur: potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud» (10, 2, C.).

Pero, ¿cuando se trate del objeto conocido por el entendimiento antes de la primera volición? La voluntad no ha podido aún actuar sobre el entendimiento para que piense esto o aquello, piense o no piense.

Hemos presupuesto siempre, a base de las explícitas palabras del Santo y del principio sin excepción de que «nihil volitum quin praecognitum»,

que el acto cognoscitivo precedía siempre a la volición; y que el imperar de la razón se daba siempre «praesupposito actu voluntatis» (17, 1, C.), y, por fin, que el «usus» presuponía, a su vez, con el imperium rationis el previo acto volitivo libre, la elección (17, 3, o.). Pero al examinar la frase que acabamos de citar y lo que dicen otros pasajes de estas mismas QQ., dedicados a perfilar detalles de este proceso, nos encontramos con las afirmaciones siguientes:

> «Sicut actus voluntatis utentis ratione ad imperandum praecedit ipsum imperium; ita etiam potest dici, quod et istum usum praecedit aliquod imperium rationis» (17, 3, 3).

Es decir: la «elección», que es el acto con que la voluntad, además de apetecer el bien particular hace que la razón actúe a su vez intimando el imperio, puede con razón llamarse «usus», ya que «usus rei alicuius importat applicationem rei illius ad aliquam operationem; unde et operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus eius» (16, 1, C.): sencillamente la voluntad, como consecuencia de la elección, *usa* de la razón para imperar. Con esto, el acto volitivo de elegir precede, evidentemente, al imperio. Pero puede decirse también, que a *ese* uso, es decir a *la elección* de la voluntad le ha precedido otro imperio. Si repetimos la misma pregunta para el origen de este ulterior imperio y de la elección que lo ha de preceder, la respuesta correspondiente análoga a la dada en el pasaje transcrito, ¿no sería un segundo paso por la senda interminable de un proceso in infinitum?

¿Justifica el Santo de alguna manera esa explicación? La razón que para admitir ese hecho se da está en esto:

> «eo quod actus harum potentiarum supra seipsos invicem reflectuntur» (Ibid.).

Esa razón, ¿es suficiente? Y de serlo, ¿se compagina con las exposiciones en las que aparece manifiestamente un acto cognoscitivo precediendo al primer acto volitivo libre, no brotando de él, y menos de modo que el cognoscitivo a su vez sea quien produce el volitivo, sobre cuya aparición nunca tiene influjo «quoad exercitium»?

Continuemos leyendo:

> «Actus voluntatis imperantur a nobis» (17, 5, Sd.);

y esto *todos* nuestros actos voluntarios; ya que lo que puede ser imperado es

> «Omne quod est in nostra potesta, subiacet imperio nostro» (Ibid.);

y nada han en nuestra potestad como los actos libres de nuestra voluntad, pues aun los otros actos nuestros,

> «omnes actus nostri intantum dicuntur in potestate nostra esse, inquantum voluntarii [y libres] sunt» (Ibid.).

Pues bien, de esos actos voluntarios que están bajo nuestro dominio, de los actos libres, sin señalar excepción ninguna, se añade a continuación en el cuerpo del artículo:

> «Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1 hui. q.), imperium nihil aliud est, quam actus rationis ordinantis cum quadam motione ad aliquid agendum: manifestum est autem quod ratio potest ordinare de actu voluntatis: sicut enim potest iudicare, quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando, quod homo velit; ex quo patet quod actus voluntatis potest esse imperatus» (17, 5, C.).

Otra vez vuelve a quedar el «imperium» en primer lugar; y como no se hace excepción ninguna, no vemos cómo habrá podido surgir ese imperio, teniendo en cuenta que en la misma definición aludida en el párrafo ahora transcrito se dice

> «Quod imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis. [...ya que] hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis; [...] in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus» (17, 1, C.).

¿Admitirá, según esto, Santo Tomás la mutua causalidad señalada, negando que ella incluya proceso in infinitum? O de ser imposible tal negación, ¿admitirá esa causalidad mutua sin advertir el peligro de tal absurdo proceso? Irrespetuoso sería, cuando menos, sospechar en el Doctor Angélico semejante preterición. Tiene, en efecto, presentísimo el peligro evidente de proceso in infinitum, caso de admitir esa mutua causalidad y de suponer que cualquier acto de la voluntad pueda ser imperado por la razón; y de tal proceso añade él mismo, al objetarse su amenaza en la tercera dificultad del artículo que estamos ahora considerando:

> «Hoc autem est inconveniens, quod procedatur in infinitum» (17, 5, Praet. 3).

Por eso, a las pocas líneas del párrafo arriba copiado del cuerpo del artículo, busca en la respuesta *ad tertium* una solución a ese proceso in infinitum y a la supuesta mutua causalidad que en él venía a parar; como en otra ocasión anterior, lo había hecho, en la Q. 82 de la 1.ª parte, al

estudiar la cuestión correlativa a la del presente artículo, y de nuevo lo haría al tratar otra vez estos problemas en *De Malo,* Q. 6. En todos estos pasajes busca una solución eficaz a la mutua causalidad y al consiguiente absurdo proceso que de ella se derivaría.

Las frases, por consiguiente, del cuerpo del art. poco ha transcritas expresan, no lo que habíamos supuesto y que no sin razón pudiera a primera vista significar: que todo acto libre vaya, o al menos pueda ir, precedido de un «imperium rationis», sino que, en realidad, muchas veces los actos libres van precedidos de un acto imperativo de la razón, en virtud del cual se ponen; más aún, que a la esencia del acto libre no se opone el que vaya precedido de tal imperio y, por tanto, el mero motivo de ser un acto libre no es título que le exima de poder ser imperado; y el porqué de esa posibilidad de que la razón con su imperio actúe sobre la voluntad y ésta con su poder motor de «primum movens in anima» influya sobre la razón, está precisamente, como en el otro pasaje citado de esta misma Q. nos decía el Santo, en la capacidad de estas dos potencias, en virtud de la cual,

> «actus harum potentiarum supra seipsos invicem reflectuntur» (17, 3, 3);

con lo cual el acto *a* de la voluntad puede actuar sobre la razón influyendo sobre el acto *b* que ésta ahora produzca; y a su vez este acto *b* de la razón puede actuar sobre otro subsiguiente de la voluntad, y de esa misma manera otro acto *n* de la razón pudo haber actuado antes sobre el acto de la voluntad al que habíamos llamado *a*. Lo cual, sin embargo, en nada se opone a que exista algún acto volitivo (17, 5, 3), o algún acto intelectivo (I, 82, 4, 3), que por sus características individuales, por ser el primero de todos los intelectivos del sujeto, no pueda ir precedido de un acto de la otra potencia.

Esta es la manera obvia de entender las expresiones aducidas. Lo demás sería buscar ridículas contradicciones dentro de las pocas líneas de un mismo artículo (17, 5) o dentro de las escasas páginas que separan dos artículos de una misma Q.: el 3.° y 5.° de la 17, I-II, con el agravante de que, en pasaje análogo y paralelo a éstos, por la materia tratada (I, 82, 4. 0.), se eliminaba igualmente la mutua causalidad, por su peligro manifiestamente expresado de que obligaría a «procedere in infinitum».

Y que esta manera de entender el pensamiento encerrado bajo esas expresiones, acaso algo ambiguas, no es efecto de benévola arbitrariedad hacia el egregio Autor, además de demostrarlo las razones que acabamos de aducir, lo confirma e ilustra el ejemplo de otra de las palabras repetida en ese mismo artículo 5.° de la Q. 17: la palabra «voluntarium». No dudamos que la realidad expresada por Santo Tomás aquí, con esta pa-

labra, es el *acto libre* de la voluntad; y eso que «voluntarium» no significa sino simplemente «*acto de la voluntad*» y que, muy pocas páginas antes (15, 3, C.), le hemos oído al mismo Santo contraponer el acto o movimiento «simplicis voluntatis» al acto libre de la voluntad o «consensus». Y que, a pesar de esto, nuestra interpretación de «voluntarium» en 17, 5, es indudable, lo confirman las palabras expresas del Autor al emplear, como totalmente sinónimas, las expresiones «voluntarium», «actus voluntatis» y aquellos actos «qui sunt maxime in potestate nostra»; esta tercera frase sólo es exacta de los actos libres de la voluntad, luego, con aquellas otras, el A. significa en este pasaje esos mismos actos, aunque las palabras así usadas pudieran haber sido sustituídas o completadas por otras más precisas con las que quedase, además, distinguida la significación de «actus voluntatis» en el cuerpo del art. y en la solución *ad 3um.* del mismo artículo.

Del verdadero pensamiento del Santo sobre el peligro que la supuesta mutua causalidad incluiría de proceso in infinitum y de su eliminación de tal proceso, no queda posible duda. La pregunta es ahora esta otra: ¿cómo rompe esa cadena sin fin de imperios precedidos de voliciones y voliciones de imperios, que se sucederían interminablemente derivados de las soluciones anteriores, si éstas no se completasen con una respuesta tajante sobre el origen de nuestro primer acto volitivo e intelectivo?

b) *El primer acto de la serie, ¿es intelectivo o volitivo?*

En los dos pasajes mencionados da el Santo su solución categórica. Al tratar de si la razón puede imperar a la voluntad:

> «Cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur, qui rationi subditur: primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturae, aut superioris causae, ut supra dictum est; et ideo non oportet quod in infinitum procedatur» (17, 5, 3).

El primer acto de la voluntad, por tanto, no proviene de la ordenación de la razón: tiene otro origen que suena a misterioso: «ex instinctu naturae aut superioris causae».

Está zanjada la cuestión del proceso in infinitum; pero ocurre preguntar si, con el golpe que ha cortado su interminable cadena no se ha quebrantado también la integridad de un principio exento de toda excepción, especialmente en el orden apetitivo natural, y más en la concepción de cualquier escolástico, el ya aludido «Nihil volitum quin praecognitum». La voluntad ¿podrá querer o rehusar algo, sin que se dé en el sujeto un

conocimiento previo? Consultemos el otro pasaje en que se soluciona esta misma cuestión:

> «Utrum voluntas moveat intellectum.
>
> «Ad tertium dicendum, quod non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu, sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio; sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis: sed principium consiliandi [al. considerandi], et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Arist. dicit in 7 Ethic.; et per hunc modum ostendit, quod non est procedere in infinitum» (I, 82, 4, 3).

En ambos pasajes la concordancia es perfecta en eliminar la mutua causalidad y su inseparable proceso in infinitum, y en acudir, expresa o implícitamente, como a clave explicativa y productiva del primer acto, tanto volitivo como intelectivo, a la causa superior, a Dios. Lo que parece haber, en cambio, de discrepancia entre ambos pasajes es, que el primero citado presenta el acto volitivo sin previa actividad de la razón, el segundo antepone algún conocimiento intelectual al primer movimiento o acto de la voluntad. La solución, sin embargo, de esta oposición, nada más que aparente, creemos es la siguiente:

Tanto las razones que hace un momento insinuamos como las palabras explícitas de la Q. 82 que acabamos de transcribir, muestran evidentemente que el primer acto del proceso intelectivo volitivo, que ha de desembocar en el acto libre, es un conocimiento intelectual: «apprehensio», exactamente como se la había llamado en el esquema sobre el «consentimiento» (15, 3, C.): «primo oportet sumere apprehensionem finis». A la aprehensión intelectual seguirá el acto volitivo. Producido, ¿por quién? Por influjo de sola la previa «apprehensio», no; porque el conocimiento del objeto mueve a la voluntad «quoad specificationem», no «quoad exercitium». De ahí la necesidad del aludido «instinctus naturae, aut superioris causae» (17, 5, 3), cuyos caracteres habrá que dilucidar. Este acto de la voluntad habrá sido, como es evidente, no libre sino necesario, entre otras razones porque, como tantas veces hemos oído en los pasajes citados, a los que pudieran agregarse otros muchos, sin previo «consilium», deliberación, no hay acto libre; y la aprehensión aludida no es deliberación (Cf. 15, 3, C.). Si aquella «apprehensio» no ha sido «consilium» deliberativo, mucho menos habrá podido ser «ordinatio rationis», que es uno de los elementos esenciales del «imperium rationis» (Cr. 17, 1, C.), y por consiguiente, está claramente visto cómo no se quebranta el principio «Nihil volitum quin praecognitum», que, más aún, está expresamente proclamado en la Q. 82 (l. c.); cómo, aun habiendo precedido la aprehensión intelectiva, es necesaria otra fuerza para explicar la pro-

ducción de la primera apetición de la voluntad, que requiere su causa motriz «quoad exercitium»; cómo este acto de la voluntad se pone «sine rationis ordinatione», aunque no sin previo conocimiento.

Supuestos estos dos actos, que son los dos primeros indicados en el proceso ya citado del consentimiento (15, 3, C.), el camino para la aparición de la volición libre va quedando despejado, si bien no limpio aún de todo tropiezo.

Está, en efecto, eliminado el proceso in infinitum; está garantizado el ineludible orden de que el conocimiento ha de preceder a la apetición; el entendimiento no ha tenido que esperar para actuar, a que la voluntad lo impulsase «quoad exercitium»; entendimiento y voluntad han roto con esa especie de inercia gélida que los tenía inmóviles, como faltos del calor actuoso de la vida: ya viven, ya actúan conscientemente, pero están aún dentro del férreo cerco de las causas necesarias; ni el entendimiento ha aplicado su atención a aquel objeto aprehendido de modo que, retraído o dirigido por la voluntad, pudiese inhibir su actividad cognoscitiva o dirigirla a otro objeto, ni la voluntad se ha lanzado a esa su primera apetición, dueña de sí y de su acto, con potestad para ponerlo, omitirlo, producir otro distinto.

En efecto, el objeto apetecido en ese primer acto volitivo es el fin, el último fin, como vimos en el segundo de los esquemas (15, 3, C.), y la «applicatio motus appetitivi in finem apprehensum non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis» (Ibidem). Además, el único conocimiento que ha precedido a esta volición no ha sido «consilium», deliberación; por tanto esta volición no puede ser libre. Nos queda, por consiguiente, ver cómo, supuesta esta primera volición necesaria de la voluntad y la proposición del objeto indiferente como resultado de la deliberación, de lo que hemos hablado al tratar de la especificación del acto volitivo libre, se produce «quoad exercitium» este acto.

La respuesta parece sencilla. Que se presente a la mente un objeto, un bien particular de modo que sea conocido como bueno y limitado, parte bueno parte no bueno, y, según lo indicado más arriba acerca del influjo del objeto en la voluntad libre, ésta estará perfectamente capacitada para apetecer libremente ese objeto.

Es preciso notar, sin embargo, que, si con este sencillo proceso se ve cómo la voluntad puede querer libremente, aun sin necesidad de que hayan precedido los dos actos de la inteligencia y la voluntad respectivamente, ahora analizados; en cambio, no quedan todavía explicadas aquellas afirmaciones de Santo Tomás, que son las que nos obligaron a fijar los caracteres del acto inicial volitivo e intelectivo, según las cuales el acto volitivo libre podía ir precedido del imperio (15, 3, 3; 15, 5, C). Terminemos, pues,

de aclarar esta dificultad que sigue urgiendo en la raíz misma del proceso libre.

c) *El primer acto libre ¿puede ir precedido de un «imperium rationis»?*

El «imperium» aparecía en el esquema en que de él se hablaba (17, 3, 1.), después de la elección libre de la voluntad, presupuesta esta elección, en virtud de la cual la razón podría mover imperando «ad exercitium actus» (17, 3, 3; 17, 1, C.); en nuestro caso, en cambio, antes de la primera volición libre no ha habido elección; la volición primera necesaria no ha sido elección. Asimismo, esa moción proveniente de la elección libre, explica que el subsiguiente imperio pueda formar parte del ciclo de elementos del proceso del acto libre: será un imperio dado a la voluntad libre por la razón, en virtud de las energías que para mover mandando ha recibido la razón de la misma voluntad precisamente en cuanto libre. Pero si, como sucede en el impulso que de la primera volición se recibe, este impulso es un acto necesario y quien lo transmite, la razón, es también potencia necesaria, ¿cómo el subsiguiente imperio mandará respetando la libertad de la voluntad a la que intima el mandato?

No hemos hallado la solución a estas dos preguntas u objeciones en los pasajes considerados, pero no es difícil dar con ella de modo que la explicación del proceso según Santo Tomás, conserve todo su rigor lógico.

A la apetición primera de la voluntad, necesaria, de algún objeto ya conocido y deseado pero no poseído aún, seguirá espontáneamente el trabajo de la inteligencia inquiriendo la manera de lograr la posesión real de aquel objeto; estamos en el «consilium»; se presentarán a la mente otros objetos, bienes particulares, relacionados con aquel apetecido como medios más o menos próximos e inmediatos, o mediatos y remotos para la real obtención del que en este proceso tiene el carácter de «fin por excelencia». Esos bienes particulares, por serlo tales, aparecerán parte buenos, parte no buenos; la razón al conocerlos así, llegará a su determinación final, al «iudicium rationis», en el que exprese su conclusión definitiva: «esto es lo que hay que elegir»; pero esto que, si bien es digno de ser elegido y, si se quiere, lo más digno, es, como bien limitado y por eso mezclado de deficiencia, también, en absoluto, rechazable.

Este juicio, resultado de la deliberación, es juntamente efecto de la apetición pasada de la voluntad que en él está influyendo como influyó en la actividad inquisitiva y deliberativa de la razón, ya que todo el actuar de la razón no ha sido otra cosa que buscar cómo lograr la obtención del «fin por excelencia», apetecido por la voluntad con su primer acto necesario; motivo por el que llama el Damasceno al consilium, «appetitus inquisitivus» Cf. S. Th. 14, 1, 1).

La razón, por consiguiente, está, con su «iudicium rationis» «praesupposito actu voluntatis et in eius virtute, movendo voluntatem ad exercitium actus» (Cf. 17, 1, C, fin), mediante una intimación que, para ser «imperium», no parece que necesite sino que le demos este nombre, pues sus caracteres reales coinciden con los que Santo Tomás señala al imperio propiamente dicho, al tratar expresamente de él (17, 1, C.). No dudamos, por esto, en afirmar que, si bien el Santo llama «imperium» en su sentido más estricto al acto de la razón que, *en virtud de la elección previa,* impera la ejecución de los medios conducentes para lograr la obtención del fin particular; no tendría dificultad en que se llamase también «imperium», si se quiere *sensu latiori,* al «iudicium rationis», resultado de la deliberación que, *en virtud de la previa volición* del «fin por excelencia», dice e intima a la voluntad que «elija», apetezca el «bien particular», conducente para llegar a la obtención del «fin por excelencia» ya apetecido. Y esto tanto más, cuanto que el mismo Santo da al término «usus» dos sentidos análogos a los que aquí atribuímos al «imperium»: *Usus,* en su sentido más propio, en este proceso del acto libre, «primo et principaliter» es el acto de la voluntad, subsiguiente al imperio estrictamente tal, por el cual la voluntad y, movidas por ella, las demás potencias ejecutivas del sujeto «exsequuntur», ponen en práctica los medios ya imperados para el logro del «fin particular» previamente apetecido (16, 1, C.). Pues bien, al lado de ese significado estricto del «usus», el mismo Santo dice que puede llamarse «usus» al acto por el que la voluntad, con su apetición del «fin por excelencia», hace que la razón se ponga a deliberar sobre el fin particular conducente al «fin por excelencia», que, supuesta la deliberación, se deberá elegir (17, 3, C.).

Podríamos añadir que, implícitamente, él mismo llama imperio al «iudicium rationis» en los pasajes en que afirma que todo acto de la voluntad que no sea el primero (volición necesaria), puede ir precedido de un «imperium rationis».

C) *Factores que influyen en el acto libre «quoad exercitium»: su energía impulsora y su respeto a la libertad del acto.*

Pero nos urge aún la más grave de las objeciones propuestas. Ese «imperium» que precede al primer acto libre y que no puede mover sino «ex virtute actus voluntatis *necessarii*», puesto de tal modo que en él «virtus actus prioris remanet» (17, 1, C.), ¿podrá mover sin forzar? Admitir ese «imperium», ¿no será, lógicamente, caer en la reprobada solución segunda de aquel imperio de la razón, «quo instanti imperio, nulla restat in voluntate libertas ad contradicendum»?

La respuesta, según el pensamiento del Doctor Angélico, es bien sencilla.

Tal imperio respetará la libertad. ¿Por qué? Porque el moverse, el actuar de la voluntad en todos los casos, fuera del primero, es diríamos, siguiendo al mismo Santo en un pasaje ya antes considerado (10, 2, C.), resultado de dos factores: del que influye «quoad exercitium» y del que influye «quoad specificationem». El que interviene «quoad exercitium», no tiene otra misión que capacitar a la voluntad para que ella actúe queriendo; pero el querer de la voluntad puede ser mediante una volición necesaria o mediante una volición libre; este especificativo del querer no proviene ya del factor que capacita a la voluntad para el «agere» indiferentemente sino del que haga variar en el complejo intelectivo-volitivo, aquellas circunstancias merced a las cuales, la voluntad unas veces tenga que prorrumpir irresistiblemente en su acto, otras lo realice o lo omita a su arbitrio. Esta es la obra del objeto presentado a la voluntad en el juicio de la razón, fruto de la deliberación. En nuestro caso, por consiguiente, el vehemente poder impulsor «quoad exercitium» que, proveniente de la primera volición necesaria, informa y comunica energía motriz al juicio, al que hemos llamado imperio latiori sensu, mitiga su vigor impulsivo, al quedar revestido, modificado, especificado, pudiéramos decir, por la calidad del juicio de la razón, que en nuestro caso, por hipótesis, versa sobre un bien particular y, por tanto, lo presenta «non secundum quamlibet considerationem bonum»; en consecuencia, «non ex necessitate voluntas fertur in illud» (10, 2, C.).

Esto podría confirmarse evidentemente teniendo en cuenta que, siendo la voluntad por su naturaleza libre, para que se vea forzada a producir necesariamente alguno de sus actos, no bastará que el precedente con que ella se mueva e impulse a sí misma a obrar, sea necesario; de que el anterior haya sido necesario, ¿con qué derecho se supone que el siguiente, el imperado, también lo ha de ser? Esto es lo característico de la causa libre, que, recibido el impulso y el mandato, pueda ésta resistir. Si éste fuese tal, que por su misma naturaleza, imposibilitase toda resistencia, la causa libre sobre la que recayese tal mandato o impulso quedaría incapacitada para obrar libremente en aquel caso; su libertad quedaría destruída, como acertadamente argüía BÁÑEZ a propósito del «imperium efficax» de MEDINA. Pero, en nuestro caso, no hay razón ninguna para decir que el acto, puesto necesariamente por el que impera o mueve, excluya toda posibilidad de resistencia en el mandado, impelido. Todas las causas naturales actúan sobre nosotros necesariamente, nos atraen, nos impelen, etcétera; y los actos con que reaccionamos y respondemos a esos impulsos, a esos alicientes son muchísimas veces libres; aquellas causas en todos esos casos, con su actuar necesario nos impulsan de modo que podamos resistirlas; respetan nuestra libertad. Igualmente, el poder y el impulso para obrar libremente, le viene a nuestra voluntad de su misma naturaleza, se

identifica con ella; y, como todo atributo íntimo de la naturaleza es necesario al sér, dedúcese que la voluntad está necesariamente impulsada constantemente a obrar; pero de ahí no se deduce en modo alguno que esté impulsada, ni a obrar constantemente, ni a obrar necesariamente. Todo lo contrario, ese impulso en sí necesario, y del que la voluntad necesita para poder obrar, no es suficiente para que obre; hace falta, además, la presencia del objeto. Asimismo, tal impulso es evidentemente conforme con la naturaleza de la voluntad, como identificado con ella misma; de la esencia de ésta es poder obrar libremente cuando el objeto aparece parte bueno parte no bueno; luego, la voluntad, obrará con libertad. Análogamente en nuestro caso.

La confirmación expresa de que hemos acertado a interpretar el pensamiento del Doctor Angélico nos la da él mismo.

«Utrum voluntas moveat seipsam».

se pregunta en el a. 3 de la Q. 9. Su respuesta exacta y precisa para nuestro caso es la siguiente: es la conclusión del cuerpo del artículo:

> «Voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem» (9, 3, C.).

¿Cómo se ha movido, con un acto libre o con un acto necesario? «Per hoc quod vult finem, movet seipsam»: ese moverse no es más que «el querer actualmente el fin»; ahora bien, la apetición del fin sin más, del que hemos llamado «el fin por excelencia», es siempre, según Santo Tomás, una apetición necesaria. Es, por tanto, un caso perfectamente análogo al nuestro.

Y la volición resultante de ésta, la apetición de aquellas cosas «quae sunt ad finem», ¿cómo ha sido, libre o necesaria? Leamos unas líneas más arriba:

> «Sed contra est.
>
> «Quia voluntas domina est sui actus, et in ipsa est velle et non velle, quod non esset, si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum; ergo ipsa movet seipsam» (9, 3, Sd.).

Es decir que según arguye aquí Santo Tomás precisamente lo que hace a la voluntad capaz de producir actos libres es el poder que tiene para moverse a sí misma «ad volendum ea quae sunt ad finem»; y ese moverse consiste precisamente en el acto previo de querer el fin con una apetición necesaria. Con eso ha quedado capacitado. Luego, en su poder tiene el «velle o non velle», según la naturaleza del objeto.

Lo que sucede con el entendimiento, nos añade como ilustración el Santo:

> «Hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Manifestum est autem, quod intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum: et hoc modo movet seipsum. Et similiter voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem» (9, 3, C.).

El entendimiento, al conocer los principios, las premisas, «movet seipsum»; es decir, del estado de impotencia e incapacidad en que se encontraba antes de conocerlas para poder conocer la conclusión, pasa al estado de poder y de capacitación para conoser esa misma conclusión con un acto subsiguiente. Antes de conocer los principios, las premisas, ni conocía éstas «actu», ni estaba capacitado «actu» para poder conocer luego la conclusión: el conocer las premisas le ha constituído «actu», capacitado para conocer la conclusión: aún no la conoce «formaliter», para esto necesita producir un nuevo acto cognoscitivo; pero ahora ya tiene todo lo necesario toda la virtualidad que es precisa para producirlo. De ahí que se diga de él que posee «virtualiter» ese acto; y, refiriéndonos al conocimiento mismo de la conclusión, que, al conocer «formaliter» las premisas, conoce «virtualiter» la conclusión. De ese estado se seguirá inmediata e inevitablemente el acto cognoscitivo formal de la conclusión: es que el entendimiento es potencia necesaria. Traslademos la comparación, como lo hace aquí Santo Tomás, a la voluntad, y tendremos el proceso de la apetición «quoad exercitium actus» análogo al del conocimiento en todo, menos en su último paso, precisamente por ser la voluntad libre y no serlo el entendimiento.

La voluntad, antes de la actual apetición del «fin por excelencia», está, según Santo Tomás incapacitada, falta de la virtualidad necesaria para poder apetecer los bienes particulares. ¿Cómo capacitarla? ¿Cómo constituirla «in actu»? Poniéndola bajo el influjo de aquello que, en el orden apetitivo, equivale a los principios en el cognoscitivo: esto es, el «fin por excelencia». ¿Qué sucede entonces? Lo que con el entendimiento ante los principios: los conoce necesaria y perfectamente por ser evidentes, su objeto perfectamente proporcionado; y ese conocimiento le deja capacitado, «reductus in actum», para conocer, mediante un siguiente acto, la conclusión. La voluntad, al serle debidamente propuesto el «fin por excelencia», prorrumpe en su apetición con la misma necesidad con que el entendimiento en el conocimiento y asentimiento a la verdad de los principios; con este acto apetitivo queda capacitada «in actu» para producir la volición del bien particular. Pero, como este bien se le presenta como parte bueno, parte no bueno, el acto de quererlo será libre, la voluntad lo realizará o no, según su beneplácito. Este es el punto de discrepancia con

el proceso cognoscitivo que del conocimiento de los principios necesariamente baja a conocer la conclusión. Discrepancia justificada por nuevo título, si tenemos en cuenta que la conclusión se deriva de los principios necesariamente, une a ambos un vínculo necesario; el vínculo, en cambio, que relaciona al «fin por excelencia» con el «fin particular», no es necesario en modo alguno: este fin particular vale, por hipótesis, para la obtención de aquel por excelencia; pero no es el único que para eso vale, no es necesario.

Por consiguiente, todas las fuerzas que impelen a la voluntad «ad exercitium actus»: su propia naturaleza que tiende a apetecer el bien propuesto, el impulso procedente de la previa apetición de «el fin», envuelta en los atractivos del objeto; más aún, la especial fuerza de esta apetición en los casos en que haya sido puesta necesariamente; siempre que el objeto propuesto aparezca como parte bueno parte no bueno, respetan la libertad de la voluntad, y ésta, por consiguiente, atraída por esos alicientes y empujada por esos impulsos, es realmente dueña de poner o no poner su acto.

* * *

Lo expuesto en esta última parte, sobre la libertad del acto volitivo a pesar de los impulsos que la voluntad recibe «ad exercitium actus», nos ha mostrado, de paso, que Santo Tomás, para explicar la volición libre «quoad exercitium», no se satisface con los elementos que habíamos supuesto en la pág. 392-3, las energías naturales de la voluntad inclinada de por sí a apetecer el bien cuando éste se presentase. Añade, al contrario, el Santo que es preciso además un acto apetitivo previo: una apetición necesaria de «el fin»: con esta apetición queda capacitada la voluntad para apetecer libremente aquello que conduzca a ese fin por excelencia. Más aún, como repetidas veces le hemos oído, la primera volición necesaria presupone quoad exercitium, que un principio externo superior mueva a la voluntad.

Esto nos está invitando a penetrar esos dos puntos, si bien sean accesorios para nuestro objetivo principal: la volición no libre que ha de preceder a la primera volición libre, y el influjo de la causa exterior en esa volición; cuestión esta segunda que nos conduciría a la de investigar el influjo de ese mismo agente exterior y causa primera en la misma volición libre.

Tales puntos, aunque llenos de interés, no forman el objeto propio de este estudio, que podría, aun sin tocarlos, quedar terminado y completo. Nos proponemos, con todo, tocarlos atendido su interés y su conexión tan estrecha con el proceso intelectivo-volitivo del acto libre. Es obvio, sin embargo, que no lo hagamos hasta haber examinado el resto de los elementos estrictamente constitutivos del proceso del acto libre, de los que

hasta ahora aún no hemos tenido oportunidad de tratar. Son éstos, como al principio indicamos en el segundo de los esquemas, el *imperium rationis* propiamente dicho, y el *usus* de la voluntad.

4. El «imperium rationis» y el «usus» o ejecución de lo imperado.

La voluntad ha elegido libremente lo que no es «bonum perfectum» ni fin último, sino fin particular, pero conducente al último fin. Con esto ha quedado respetado el principio tantas veces repetido de que la elección no es del fin, sino de los medios conducentes a la obtención del fin. Ahora bien, ese fin particular ya elegido, aún no ha sido obtenido ni logrado por el sujeto: ha sido apetecido libremente, aún no conseguido. Para conseguirlo, hay que poner en práctica los medios debidos. A la razón le toca buscarlos y juzgar de su aptitud.

A consecuencia, pues de la elección, la razón entra de nuevo en actividad, inquiere los medios aptos para la obtención del fin particular ya elegido. Da con ellos, los conoce según sus diversos aspectos, compara unos con otros; resuelve cuál es el más apto; e impera a la voluntad que lo ponga en práctica. Estamos en el *imperium rationis* propiamente tal.

Dos dificultades surgen inmediatamente en este punto.

La elección, indiscutiblemente, es libre, según la explicación dada; pero, si a ella ha de seguirle el «imperium rationis» estrictamente tal para que de la ejecución se llegue al *usus*, a la ejecución, y a poner los medios de obtener el fin ya elegido, tal elección libre, ¿no está en peligro de ser estéril, si lo que luego se realice sea lo que la razón impere? Y, un paso más adelante, ese verdadero imperio, ¿cómo actuará, a su vez, sobre el acto subsiguiente de la voluntad, sobre el *usus*? Si con eficacia irresistible, la libertad de la voluntad habrá quedado confinada al estricto acto de la pura elección; tal sentencia sería peligrosísima para la verdadera libertad, pues tan eficaces son los argumentos que demuestran la libertad de la voluntad al elegir como al dirigir la ejecución de lo elegido: *nuestra invencible persuasión* de que evidentemente algunos actos nuestros son libres, alcanza lo mismo que a los actos de elegir, y consentir, y resolvernos a obrar, a los de comenzar, proseguir y llevar a término nuestra obra libremente elegida mediante reiterados actos de nuestra voluntad y de las potencias a ella subordinadas; a nuestro arbitrio podemos, suspender, interrumpir la ejecución de la obra, *se culpa y castiga o se alaba y premia*, no sólo al que quiere el bien, sino también al que lo ejecuta, y más al que persevera en su práctica a lo largo de una obra prolongada, uno de cuyos méritos capitales es precisamente la perseverancia; la perseverancia libre, evidentemente, cuyo mérito libremente ganado nadie piensa que está reducido al del ya pasado y fugaz acto de elegir. Si este estricto imperio, por tanto, es irresistible, la libertad verdadera del hombre vuelve a que-

dar destruída; y si ese imperio estrictamente tal puede ser burlado, desobedecido, ¿qué clase de imperio es ése? ¿con qué derecho llamarle imperio en sentido propio y estricto?

a) *Respuesta al primero de los reparos.*

Es demasiado clara y aun sabida con lo dicho arriba acerca de la absoluta necesidad del influjo del acto volitivo en el de la razón para que éste pueda ser y llamarse imperio. Recordemos el conocido texto:

> «Praesupposito actu voluntatis, in eius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus» (17, 1, C.).

Ya se ve con esto que la *elección* de la voluntad, en la explicación de Santo Tomás, no sólo es verdaderamente libre, sino que, en contra de lo que hubiéramos podido sospechar, no es en modo alguno estéril, sino verdaderamente eficaz, pues a su virtud se debe el que luego la razón ordene e intime con eficacia.

La razón, en virtud del poder imperativo que le comunica la misma voluntad libre, manda ahora a la misma voluntad que ejecute lo que la razón ha hallado como apto para obtener el bien particular ya elegido libremente por la voluntad:

> «Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis: imperans enim ordinat eum, cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando: sicut autem ordinare per modum cuiusdam intimationis est rationis. [...] Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc: et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi: puta, cum alicui dicitur Fac hoc. Primum autem movens in viribus animae ad exercitium actus est voluntas, ut supra dictum est. Cum autem secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis: unde relinquitur, quod imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus» (17, 1, C.).

Estas afirmaciones confirman lo que venimos diciendo: la razón es la que impera, pero precedida por el acto volitivo y en virtud de la energía que de él recibe:

> «Quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti» (Ibid.).

Y expresa su imperio con un «Fac hoc». La virtud imperativa viene de la voluntad. No hay, por tanto, según Santo Tomás, «imperium rationis antevertens omnem actum voluntatis»; más aún, el «imperium» *pro-*

piamente tal, llamado expresamente «imperium» por Santo Tomás, ha de ir precedido no ya de un acto volitivo cualquiera, sino de una volición libre, de la elección:

> «et post electionem ratio imperat ei, per quod agendum est, quod eligitur» (17, 3, 1).

La elección libre no es, en modo alguno, un acto estéril, contra lo que antes habíamos temido; pues la eficacia que tendrá el «imperium» que la siga, procede del acto volitivo de elegir.

Por último, al imperar la razón a la voluntad en virtud de la volición previa, lo que viene a suceder es que la voluntad se impera a sí misma, en lo que no hay dificultad ninguna, pues la voluntad, lo mismo que la razón, pueden no sólo reflexionar la una sobre la otra, sino cada una sobre sí misma: la razón conoce, mediante la reflexión perfecta, sus propios actos, y la voluntad, al proponerse o resolverse a algo, se impera a sí misma, como nos lo muestra la experiencia, lo que luego debe ejecutar.

b) *El «imperium rationis» y la libertad del «usus».*

Intimada, mediante el imperio, la ejecución de los procedimientos hallados aptos para la obtención del bien elegido, ¿quedará aún en pie la libertad de la voluntad para obedecer a ese mandato?

En la doctrina de Santo Tomás, queda en pie. El *usus* de la voluntad es, según Santo Tomás, realmente libre.

Que la realidad de las cosas es así, es para el Santo tan claro, que él mismo se la propone como objeción a la admisión del «imperium rationis».

> «Ad imperium statim sequitur actus: sed ad actum rationis non statim sequitur actus: non enim qui iudicat aliquid esse faciendum, statim illud operatur; ergo imperare non est actus rationis» (17, 1, Obiec. 3).

La argumentación es clara; el que con verdadero imperio quiere mover un brazo sano, al punto que lo quiere lo mueve. En cambio la razón impera muchas veces «quod est faciendum», y no lo hacemos.

¿Será que ese imperio no ha sido verdadero imperio?

Una vez responde el Santo a esta pregunta en términos que parecen excluir del verdadero imperio la posibilidad de quedar incumplido e ineficaz:

> «Dicendum [...] si aliquando animus imperet, et non velit, hoc contingit ex hoc, quod non perfecte imperat; [...] fluctuat inter duo et non perfecte imperat» (17, 5, 1).

Según esto, la razón, o no ve motivos para decidirse y llegar al juicio último sobre lo que ha de ejecutarse para lograr el fin particular, y entonces no imperará; o verá razones decisivas, llegará al juicio último, imperará «perfecte», y vendremos al «imperium efficax» por sí mismo, de la solución segunda, que destruye la libertad y estaría en abierta pugna con lo que los argumentos nos demuestran apodícticamente sobre la libertad en la ejecución de múltiples acciones humanas diversas y posteriores a la elección.

Sin embargo, ese modo exclusivo de concebir el imperio, esa especie de todo o nada, no es la idea que Santo Tomás tiene del imperio de la razón. Evidentemente se manifiesta su concepto más amplio de imperio en el siguiente pasaje:

> «Sicut Philos. dicit in I Polit., ratio, in qua est voluntas, movet suo imperio irascibilem, et concupiscibilem; non quidem despotico principatu, sicut movetur servus a domino; sed principatu regali, seu politico; sicut liberi homines reguntur a gubernante, qui tamen possunt contra movere. Unde et irascibilis, et concupiscibilis possunt in contrarium movere voluntatem» (9, 2, 3).

Estas afirmaciones, que no se refieren al *usus* de la voluntad ni hablan directamente de la posibilidad de resistir al imperio de la razón, sino de la potencia de los apetitos sensitivos para mover a la voluntad, a pesar de ser esos apetitos facultades subordinadas a la misma voluntad; manifiestan, sin embargo, claramente, que para Santo Tomás el verdadero imperio es de dos clases: una, para mover a las potencias necesarias; otra, para mover a las potencias libres o, como en el caso del apetito sensitivo, que proceden con cierta independencia respecto del principio que les mueve e impera; y estas potencias, con más razón las plenamente libres, «sicut liberi homines reguntur a gubernante, qui tamen possunt contra movere».

Consultemos otro pasaje de la misma Q. donde se responde a una objeción más relacionada con lo que estamos tocando y basada, hasta cierto punto, en el implícito dilema de que el «imperium» o consigue de hecho o que ordena, o no es «imperium». La objeción es:

> «Ad imperium statim sequitur actus: sed ad actum rationis non statim sequitur actus [...]; ergo imperare non est actus rationis» (17, 1, Ob. 3).

Respuesta:

> «Dicendum, quod ratio illa concludit, quod imperium rationis *non* sit actus rationis *absolute*, sed cum quadam motione, ut dictum est (17, 1, 3).

Unas líneas antes se había dicho:

> «Imperare non est movere quocumque modo, sed cum quadam intimatione denuntiativa ad alterum, quod est rationis» (17, 1, 1).

En el cuerpo del artículo había distinguido dos clases de imperio; uno el imperar *absolute*, como si dijese la razón «hoc est tibi faciendum»; otro, el expresado con «fac hoc», que consiste en una intimación con cierta moción. Si el imperio que se da entre la *electio* y el *usus* fuese de la primera clase, «statim sequeretur actus», como dice el objetante. La respuesta de Santo Tomás es: el acto no sigue inmediatamente, creemos debe sobreentenderse, tanto, que a veces la voluntad resistirá al imperio y el acto imperado no seguirá ni en seguida ni más tarde; mas eso no significa que no haya habido imperio, lo que significa es que ese imperio respeta la libertad de la voluntad, es conciliable con que ésta resista y, no es extraño que ésta algunas veces resista de hecho y efectivamente. No es, pudiéramos decir, un imperar con despótico absolutismo, sino ordenar a la voluntad impulsándola al mismo modo de manera tan acomodada a la naturaleza de la facultad que recibe el mandato, que ésta quede, bajo ese imperio, en toda su integridad para obedecer y obrar libremente.

El imperio que ponía la solución segunda quitaba la libertad. El imperio que pone el Doctor Angélico, sacando las consecuencias implícitas en la citada respuesta 17, 1, *ad 3um.*, respeta la libertad, se concilia con ella perfectamente.

De este modo cada uno de los actos del libre albedrío, por haber sido puestos bajo un juicio indiferente en el que tanto el objeto, «fin particular», como los «medios» para su obtención, aparecen como un bien limitado, parte bueno, parte no bueno, y cada una de las partes de esos actos del libre albedrío, son incesantemente libres. Explicación perfecta y confirmada por la experiencia que insistentemente y con persuasión invencible, como ya hicimos notar, nos dice que tan libres como en el acto de elegir lo somos en el de iniciar la ejecución de lo que libremente elegimos realizar, y libres seguimos siendo mientras continuamos hasta terminar el acto o proceso de actos puestos en virtud del imperio informado por la precedente elección.

Por fin, comparando entre sí el «imperium» y el acto imperado, ejecutor de lo ordenado en el imperio, señala el Doctor Angélico su real diversidad, cual se da en ellos muchas veces, y al mismo tiempo su gran unidad, por la que, con razón, debe decirse que «son unum», es decir, «unus actus humanus», aunque sus partes físicas puedan ser varias y distintas, por lo cual:

> «patet quod imperium et actus imperatus sunt unus actus huma-

nus, sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa» (17, 4, C.).

Nuestro examen de la parte capital del proceso intelectivo-volitivo del acto libre está terminado. No es que hayamos agotado cuanto sobre este misterioso proceso se pueda tratar. Aun dentro de la parte que expresamente hemos analizado, nuestra atención se ha dirigido, conforme nos lo habíamos propuesto, a la actividad de las causas segundas: objeto, entendimiento, voluntad. Podía preguntarse por el influjo que Santo Tomás atribuya en la producción de esa parte del proceso a la causa primera. Más aún el proceso completo, tal como nos lo ha presentado desde el segundo esquema Santo Tomás, es más amplio y ofrece nuevos horizontes hacia donde dilatar la mirada. Antes, sin embargo de explorar regiones nuevas, fijemos y retengamos con claridad lo ya obtenido, resultado directa y propiamente buscado en esta parte de nuestro estudio: el proceso de lo intelectivo a lo volitivo en el acto libre, según el Doctor Angélico.

Conclusiones. Proceso intelectivo-volitivo del acto libre: parte principal.

Un acto intelectivo, *apprehensio,* inicia el proceso. En su producción se atribuye especial intervención a un «principium altius intellectu nostro».

Síguele un acto apetitivo de la voluntad producido necesariamente «ex instinctu naturae aut superioris causae». Con esta volición, la voluntad queda capacitada, puesta *in actu,* para poder producir «quoad exercitium» otras voliciones. Apetece, con la «intentio» la consecución del fin por medio de lo que a ello conduzca.

El entendimiento al que se llama siempre «razón», por efecto, en parte al menos, de la apetición indicada, espontáneamente busca bienes particulares que sean conducentes para la consecución del «fin por excelencia» ya apetecido. Esta actividad inquisitiva de la razón es la primera fase del «consilium»: «appetitus inquisitivus».

Trabaja la razón considerando los bienes particulares conducentes que halla: atiende a los diversos aspectos de cada uno, compara a unos con otros: estamos en la «deliberación».

Tercera fase del «consilium»: encuentra a cada objeto parte bueno, parte no bueno; formula su dictamen: el «iudicium rationis», el objeto así conocido y estimado es el «principium quoad specificationem» del próximo acto volitivo libre. Más aún. Esa actividad de la razón cuyas tres fases acabamos de describir, pudiera decirse que es, en cierto modo, el procedimiento práctico, ejecutado por la razón como servidora de la voluntad, para hallar lo conducente al fin por excelencia, apetecido ya por la voluntad. Por eso,

está justificado el que a la volición antes descrita que ha usado de la razón como de instrumento para sus fines, se le pueda llamar «usus».

El «iudicium rationis», por su parte, como no dictamina en el frío orden especulativo, sino que se está refiriendo a realidades que están bajo el dominio del sujeto, ya que éste puede elegirlas; y actúa, además, vigorizado y animado de energía motriz en virtud de la precedente apetición de la voluntad; con razón podrá llamarse también «imperium», al menos en sentido más amplio, ya que, si bien no está precedido de una volición electiva libre, posee los caracteres de ordenar, intimar y mover.

La voluntad, ya de por sí inclinada a apetecer el bien, plenamente capacitada y en posesión de cuanto se requiere para actuar, puesta, digámoslo así en tensión «quoad exercitium», mediante la previa apetición necesaria; movida «quoad specificationem» e impelida en su tanto también «quoad exercitium» por el «iudicium rationis», fruto de la deliberación influído y como informado ex virtute praecedentis volitionis necessariae, ¿cómo actuará? Elegirá con libertad verdadera y real; ni la mano férrea del «imperium rationis» de la solución segunda la esclaviza, ni los peligrosos riesgos que parecen asomar en algunas expresiones de la solución primera la amenazan. En efecto: Esa disposición interna suya «quoad exercitium» que hemos llamado tensión y que, mediante la previa apetición necesaria ha obtenido su último grado de temple para poder obrar, no menoscaba su libertad en lo más mínimo: toda esa fuerza es para que la voluntad obre según su naturaleza; y de la naturaleza de ésta es obrar libre o necesariamente, según sea el objeto sobre el que actúe. La moción que viene envuelta en el «iudicium rationis», deja intacta también la libertad, pues todo el impulso de tal moción viene sometido, subordinado, graduado por la fuerza atractiva o repulsiva del objeto presentado en el «iudicium rationis»; y éste, por ser esencialmente bien particular, limitado y conocido como tal, aparece en ese juicio, fruto de la previa deliberación, como bien limitado, como bien mezclado de mal. La voluntad, equipada, como la hemos visto, con todas sus magníficas energías, halla que el objeto puede ser por ella apetecido, pero halla también que no es él tan excelente como para que ella no pueda resistir a sus atractivos: por eso lo apetece, o no lo apetece, a su arbitrio, produce el acto, o lo omite, a su beneplácito.

Puesto el juicio de la razón «esto es lo mejor», no es infalible que la voluntad apetecerá ese objeto; quedan eliminados los posibles peligros de la solución primera. Puesto el imperio (late dicto) de la razón, «elige esto que es lo mejor», la voluntad puede resistir, desobedecer a ese mandato; contra el error de la solución segunda. Por eso, finalmente, quien penetre con la mirada más escrutadora y segura la disposición de la voluntad ya perfectamente capacitada e «in actu primo proximo» para obrar, mida la fuerza del impulso comunicado por ese «imperium late dictum» o el «iudi-

cium rationis», y conozca el valor y eficacia intrínseca del atractivo, mejor, de la moción «quoad specificationem» proveniente del «iudicium rationis», por medio del cual influye en la voluntad el objeto apetecible; no podrá decir con certeza, a pesar de su absoluta penetración en los citados factores, qué hará la voluntad: si apetecerá o si no apetecerá. Todos los riesgos contra la libertad de la elección están eliminados en la explicación del Doctor Angélico.

Hecha la elección libre y en virtud de ella, se inicia un proceso análogo, en muchos puntos, al que siguió a la volición del fin por excelencia. La razón busca ahora los medios que valgan para lograr la posesión del fin particular ya elegido libremente. Delibera sobre ellos, dictamina y en virtud de la precedente elección que virtualmente persevera, intima el «imperium» propiamente dicho a la voluntad como a soberana de todas las potencias ejecutivas. Este imperio, que es propiamente hablando de la razón, porque a ésta le corresponde ordenar intimado o «denuntiando», y que lo expresa la razón mediante la expresión «Fac hoc», incluye cierta moción, proveniente de la elección anterior; con lo cual, lo que sucede en realidad es que la voluntad se está moviendo a sí mismo. Este imperio no es de tal modo absoluto, que lo mandado hoya de cumplirse «statim», o como lo cumpliría una potencia no libre.

Al «imperium rationis» sigue el «usus», la actividad ejecutiva de la voluntad con la que ella es la primera en poner en práctica lo imperado y usa de todas las potencias a ella subordinadas, para el cumplimiento de lo ordenado. Esta actividad de la voluntad es libre en su comienzo y duración total, como se deduce suficientemente, aunque explícitamente no se diga, de la naturaleza del imperio cuyo dictamen tiene por única base, del mismo modo que el del juicio que precede a la elección, un juicio indiferente.

Por fin, imperio y acto imperado son un mismo acto humano si bien compuesto de partes que muchas veces serán físicamente distintas.

* * *

Problemas y preguntas.

No son pocas las preguntas que respecto de los pasos de tan lógico proceso quedan aún suscitadas en el ánimo. Más fácil es enumerar algunas que hallarles inmediata respuesta:

Toda esa construcción, ¿es plenamente objetiva?, ¿cuáles son las razones que justifican su valor real? Y sin salir de la teoría explicativa: Ese misterioso mover, atraer el objeto a la voluntad, propia y estrictamente hablando ¿en qué consiste? Y remontándonos a los dos primeros pasos del proceso: ¿son indispensables ese conocimiento y apetición necesaria del último fin?; ¿no puede, absolutamente hablando, ser el primer acto de la

voluntad racional un acto libre? ¿por qué el primer objeto conocido y su apetición han de aparecer «sub omni consideratione et respectu, bonum pro subiecto», condición indispensable para que sea apetecido necesariamente? Y de no aparecer tal objeto así, ¿por qué la causa superior mueve a la voluntad «contra ordinem naturae», forzándola, al hacerla apetecer necesariamente lo que ni es necesario para la voluntad ni se le ha presentado como tal?

Continuando con detalles de estos dos primeros actos: ¿qué virtud especial tiene la apetición necesaria del fin, para que, por obra de ella, quede la voluntad capacitada para nuevas voliciones para las que antes de aquella primera se la supone incapacitada, «in potentia» non «actu capax», aun supuesta la «apprehensio intellectiva obiecti»?

Y ese objeto, ese «fin», como se le llama otras veces «último fin», en realidad, ¿qué es? Se dice de él unas veces que es el objeto conocido en la primera «apprehensio» del entendimiento a la que sigue la primera «appetitio», puesta necesariamente; ¿significa esto que el objeto conocido por el entendimiento humano en el acto intelectivo al que sigue la primera volición es el «último fin?» Se afirma otras veces que esa apprehensio finis, ultimi finis, es el primer acto intelectivo que encabeza todo proceso que desemboque en un acto libre, «consensus» (15, 3, C.): ¿qué sentido tiene en este caso la palabra «fin», «último fin»?

Y ese misterioso poder «natural» de la voluntad, ese apetecer «naturaliter» que explica la facilidad con que la voluntad quiere el bien perfecto, ¿en qué consiste? Pregunta de importancia, ya que se refiere a una de las fibras más fecundas y vigorosas de esa raíz del proceso.

Por último, aquel trascendente y soberano poder, velado al hablar del motor extrínseco del *primer* acto volitivo, con el término «instinctus naturae vel superior causa», señalado con su augusto nombre, «principium altius intellectu nostro, quod est Deus», al indicar el origen del *primer* acto intelectivo, ¿cómo actúa, según el Doctor Angélico, en estos actos? En fin, una manifiesta alusión del Santo a la operación de Dios en los mismos actos libres, invita a preguntar: ¿cuáles son las características de ese soberano y misterioso influjo?

En esta serie, no breve, de preguntas, nacidas todas de la trama misma de este proceso del acto libre, según la expresa doctrina de Santo Tomás, bien pudiera cifrarse el índice de materias de toda una extensa obra que no es nuestro propósito escribir ahora. Ni es tampoco necesario para el fin que pretendemos de conocer lo característico del proceso del acto libre según Santo Tomás. Algunos de los puntos indicados, ya se ve que trascienden al orden de los problemas generales de la filosofía. Ciñámonos, pues, a los de mayor importancia para el proceso que estudiamos, y comencemos

nuestro examen por el acto cronológicamente primero, la primera volición puesta, según Santo Tomás, no libre sino necesariamente.

* * *

5. La primera volición puesta necesariamente.

Que las voliciones primeras de la voluntad son actos puestos sin libertad, necesariamente, es cosa indudable: el niño comienza a entender y querer mucho antes de usar de su libre albedrío. La afirmación, por tanto, de que el primer acto volitivo de hecho, es necesario, es perfectamente exacta, objetiva. ¿Cómo se ha producido ese primer acto volitivo, fundamental, según lo expuesto por el Doctor Angélico, para la aparición de los actos de la voluntad?

Dos factores habrán influído en su producción: uno «quoad specificationem», el objeto sobre que verse; otro, «quoad exercitium».

A. *Objeto de este primer acto o principio «quoad specificationem».*

Vamos a buscarlo, siguiendo dos caminos distintos que habrán de converger en él. El primero y más natural será ver qué es lo que señala el Santo como objeto de ese primer acto; el segundo, qué dice al hablar del objeto propio de los actos necesarios de la voluntad, pues siendo el acto que consideramos, uno de éstos, la doctrina general para el objeto de tal clase de actos nos ilustrará sobre el objeto que deseamos conocer. Esta segunda vía podremos recorrela, por decirlo así, de dos maneras: una viendo lo que dice el Santo al tratar expresamente del objeto de los actos necesarios, y otra examinando la doctrina que sobre el objeto da, cuando estudia directamente los actos en cuanto necesarios; por último, este segundo aspecto nos introducirá en el análisis de los términos «naturalis», «naturaliter», ya que estas palabras son las empleadas con mucha frecuencia para nombrar precisamente los actos necesarios.

¿Cuál es, según Santo Tomás, el *objeto querido en la primera volición* del niño que por primera vez en su vida despliega las energías de la más eficaz de sus facultades?

En el pasaje en que afirma la existencia de ese primer acto y su modo de realizarse «quoad exercitium», nada dice del objeto sobre el que ha de versar 17, 5, o.). ¿En los pasajes complementarios de ése, y allí mismo aludidos con la frase «ut supra dictum est»? El más expresamente incluído en esa alusión (9, 4, o.) se refiere también expresamente a los requisitos relativos «ad exercitium» de ese primer acto volitivo; no falta, sin embargo, en él una expresa alusión al objeto que ha de determinarlo «quoad specicationem». Este objeto se dice que ha de ser el *fin*.

«Voluntas incipit velle aliquid [...] vult finem» (9, 4, C.);

y a continuación, como ejemplo de «fin» apetecido antes de toda deliberación y elección libre, se pone la salud. Nueva alusión aclaratoria en este artículo al anterior (9, 3, o.). En éste, que ya nos es conocido, lo que se presenta como objeto propio de la apetición necesaria es el «*fin*», finis; y tan propio de la apetición primera y fundamento de toda otra apetición, que se le equipara en el orden apetitivo a lo que en el orden cognoscitivo son los primeros principios. Nada se dice, sin embargo, de qué clase de fin es ése. Algo más sobre esto, lo encontramos en otro pasaje anterior, aludido en el que ahora considerábamos. Se da en él una definición de «fin» precisamente en cuanto distinto de los medios:

> «Id autem, quod est propter se bonum, et volitum, est finis, unde voluntas [actus voluntatis, como lo entiende aquí el Santo] proprie est ipsius finis: ea vero, quae sunt ad finem, non sunt bona, vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem» (8, 2, C.).

Esta aclaración, con todo, no nos resuelve nuestras dudas; pues, por el solo hecho de que el objeto sea apetecible propter se, no vemos haya de concluirse forzosamente que sea perfectamente bueno y sin limitación alguna, como según la doctrina general de la Escuela, con Santo Tomás al frente, ha de ser el objeto que arrastre la voluntad a una apetición necesaria.

Busquemos, dentro de esta nuestra primera orientación general, otra senda. En 9, 6, o., se trata expresamente del único principio exterior que puede mover la voluntad «quoad exercitium» a su primer acto. ¿Se dice ahí algo del objeto que especifique ese acto? Sí, algo se indica, implícitamente al menos, sobre el objeto de la primera volición necesaria, en ese artículo, cuyo sentido expreso y estricto consideraremos más adelante. A ese objeto se le designa con la expresión «universale bonum»:

> «Voluntas habet ordinem ad universale bonum» (9, 6, C.).

El pasaje, por fin, en que expresamente se habla del primer acto intelectivo, con el que se conoce el objeto del primer acto volitivo (I, 82, 4, o.), nada dice de ese objeto. En él sólo se habla del principio motor del entendimiento «quoad exercitium»; solamente una vez se dice de paso que el *fin* es el bien conocido por el entendimiento, sin determinar más de qué clase de bien se trata. Mas ya se ve que el bien puede ser limitado, y, por tanto, por el hecho de que sea bien y conocido, no se deduce que haya de mover a la voluntad necesariamente.

Lo que, en conclusión, viene a deducirse de los pasajes en que habla el Santo expresamente del primer acto volitivo es, que lo apetecido en este acto ha de ser el «*fin*»; en el que no pueden faltar los caracteres de que sea *un bien, apetecible por sí mismo,* al que se le llama expresamente

una vez «bonum universale» y con el cual, para aclarar cómo ha de ser, se compara una vez la salud que se desea por sí misma en contraposición a la consulta médica, que sólo se apetece como conducente para obtener la salud.

Sigamos la segunda de las vías que nos habíamos prefijado, y completemos con lo nuevo que hallemos lo conseguido hasta aquí.

Al tratar expresamente del objeto que es principio del acto «quoad specificationem», ¿qué dice Santo Tomás del *objeto apetecido en el acto volitivo necesario*?

Sus palabras son claras. El objeto al que la voluntad tiende necesariamente es el bien perfecto, bien por todos sus aspectos:

> «Unde si proponatur aliquod obiectum voluntati, quod sit universaliter bonum, et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit» (10, 2, C.).

Lo que se completa excluyendo de la volición necesaria todo objeto que no cumpla esa condición:

> «Si autem proponatur sibi [voluntati] aliquod objectum, quod non secundum quamilbet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud» (Ibid.).

Según esto, un carácter que nos perfila más aquel *bien, apetecible por sí mismo* y *universal bien* objeto de la apetición primera, es que ha de presentarse al sujeto como *bueno por todos sus aspectos,* pues esto último es característico del objeto de toda apetición volitiva necesaria, y la primera lo es.

Breve ha sido esta segunda búsqueda, pero fructuosísima.

Pasemos a lo que pudiéramos llamar tercera vía o, como antes la hemos llamado, nuevo recorrido de esta segunda. *Cuando habla* Santo Tomás de los *actos puestos* por la voluntad *necesariamente,* ¿sobre qué objetos dice que han de versar? Ya hemos indicado que esto nos obliga a enfrentarse con otra cuestión previa: la de precisar qué sentido da el Santo a los vocablos «naturalis», «naturaliter», pues en no pocos de los pasajes que ahora hemos de considerar al fijarnos en las relaciones necesarias, se llama al modo de actuar de la voluntad, cuando no es libre, «modus naturalis», «velle naturaliter».

Cuestión subsidiaria 1.ª: significados de «naturalis», «naturaliter».

Con la mayor densidad de múltiple significado emplea esos términos en 10, 1, o., al tratar expresamente:

> «Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur».

Para mayor claridad y precisión, presentemos ante todo las expresiones más significativas de este artículo.

> «Natura dicitur *multipliciter*» (10, 1, C.),

comienza por advertirnos. Distingamos estos modos, comenzando por el más genérico de todos: Natural será, lo que es conforme con la naturaleza del sér de que se trate, en este caso con la voluntad, con el sér volitivo.

Natural, o apetecible *naturaliter,* en su sentido más amplio, y refiriéndonos a la voluntad, será:

> «Omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam» (10, 1, C.).

El fundamento para esta definición nos lo da en el cuerpo del artículo:

> «Principium motivum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum.
>
> «Hoc autem est *bonum* in communi, *in quod voluntas naturaliter tendit*: [...] et etiam finis ultimus, [...], et universaliter omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam».

Ahora bien, una cosa puede serle conveniente a un sér de diversas maneras y por diversas razones. De ahí se derivarán las diversas clases de «naturale» y «naturaliter». Veamos cuáles son:

> «Illud dicitur esse naturale rei, quod convenit ei secundum suam substantiam: et hoc est, quod *per se inest rei* (10, 1, C.).

En este mismo sentido, había dicho en una de las objeciones:

> «Id, quod est naturale, inest alicui semper; sicut igni esse calidum» (Ob. 2).

Y en su respuesta:

> «In rebus naturalibus [que forman la naturaleza, el cosmos] id, quod est naturale, quasi consequens formam tantum, semper actu inest; sicut calidum igni» (10, 1, 2).

«Naturale», en este sentido, significa lo referente a «natura» en cuanto que por «natura» se entiende,

> «quaelibet substantia, vel quodlibet ens» (10, 1, C.).

Natural, pues, en esta segunda significación que consideramos, significa algo del sér tan inmediatamente derivado de su propia substancia o entidad (sea que de ésta se distinga *re* o acaso *sólo ratione*) y tan intrínseco e íntimo a ésta, que es inseparable de ese sér; siempre y dondequiera esté tal sér, allí ha de estar con él su propiedad. Cada propiedad de éstas, efectivamente, «*per se* inest rei» (C.) y «semper actu inest» (ad 2um.).

Otro significado. Leamos en el mismo artículo:

> «In rebus naturalibus id, [...] quod (autem) est naturale, sicut consequens materiam, non semper actu inest, sed quandoque secundum potentiam tantum [. .]: sicut ignis non semper movetur sursum, sed quando est extra locum suum» (10, 1, 2).

De estas propiedades de las cosas, que les son, sí, naturales, pero que no llegan a aquel grado de intimidad e inseparabilidad del sér al que le son naturales, nos añade:

> «In omnibus autem ea quae non per se insunt, reducuntur in aliquid, quod per se inest, sicut in primum» (10, 1, C.);

y con esta ocasión, a este «primum», «principium», vuelve a llamarle *natural* en el primer sentido antes considerado:

> «Et ideo necesse est, quod hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his, quae conveniunt rei, sit naturale» (Ibid.).

Natural en el tercer sentido es, como se ve, algo conforme con la naturaleza del sér respecto del cual se llama natural, pero que no siempre está actualmente en ese sér y que, finalmente, se deriva como de principio primero y raíz, de aquello que es natural al sér, en el segundo sentido antes explicado.

Las realidades, propiedades, actos, etc., que sean naturales en este tercer sentido, podrán ser, a su vez, de dos clases; dos especies de «naturale» latius sumptum, si queremos llamar así al descrito en tercer lugar. Primera de esas especies:

> «Agens enim naturale dividitur contra agens voluntarium» (10. 1, Ob. 1);
>
> «Voluntas dividitur contra naturam, sicut una causa contra aliam. Quaedam enim fiunt naturaliter [...secundum] modum qui convenit naturae, quae est determinata ad unum» (Ibid. ad 2um).

Natural y «agere naturaliter» tiene aquí el significado frecuentísimo de ser algo necesario, no libre: potencia que obra necesariamente, acto puesto sin libertad.

¿Podrá caber aún algún otro significado al término «natural»? Tendría que ser el opuesto al que acabamos de indicar. Pero, posible, sin duda, pues no se puede negar que a la voluntad también le es «natural», conforme a su naturaleza el obrar a veces libremente.

Hablando en el mismo artículo el Santo de los objetos a los que la voluntad, «naturaliter tendit», hace la siguiente enumeración:

> «Principium motivum voluntariorum oportet esse *aliquid naturaliter volitum.*
>
> «Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas *naturaliter tendit* [...] et etiam ipse finis ultimus [...]; et universaliter *omnia illa, quae conveniunt volenti secundum suam naturam*: non enim per voluntatem appetimus solum ea, quae pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea, quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem; unde *naturaliter homo vult* non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis; ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et esse, et vivere, et huiusmodi alia, quae respiciunt consistentiam naturalem: *quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona*».

Estas frases que hemos de utilizar luego para nuestro principal fin de determinar el objeto del acto necesario, nos dicen para la cuestión previa que estamos tratando, que la voluntad «*naturaliter* vult» todas aquellas cosas que convienen al sujeto racional «secundum suam naturam», aunque no le sean necesarias, como lo es, p. ej., el último fin; y que, entre éstas, se cuentan aun aquellos bienes, como el existir, el vivir y otros muchos, que caen dentro del objeto de la voluntad «sicut quaedam particularia bona». Ahora bien, unas líneas más abajo, en la misma Q., se nos añade:

> «Sub bono autem communi multa *particularia bona* continentur, *ad quorum nullum voluntas determinatur*» (10, 1, 3).

Está, pues, empleada la palabra «naturaliter», para significar algo que es sí, natural a la voluntad, pero distinto de lo que se entendía por «natural» en el sentido segundo, y contrario a lo que se entendía por «natural» y «naturaliter» en el primer significado de los comprendidos bajo la acepción tercera, de la que el Santo habla en la Obj. 2.ª y en su respuesta.

En la voluntad se da ese «natural» y «naturaliter» en todos los sentidos indicados.

En el primero es evidente: hay actos, objetos que dicen bien con la voluntad; son conformes con su naturaleza.

En el segundo. Es este «naturale» acaso en el que más se insiste en

el cuerpo del artículo. Aunque al tratar de señalar cuál es ese «naturale», la indicación parece algo desconcertante. Dice el Santo que los caracteres de ese «naturale» son, como veíamos, «hoc est quod per se inest rei» (in corp.); «quod semper actu inest» (ad 2um.); «quae non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in primum» (in corp.). Y al exponer a continuación cuál es esa realidad «natural» en grado sumo de la voluntad, dice que es «bonum in communi [...] obiectum [voluntatis], et etiam ipse finis ultimus». El objeto de la voluntad, ¿puede decirse que «semper ei actu inest»? Claro que no. Sin embargo, el motivo de hablar así se comprende cuál es: para explicar qué es lo que siempre está en la voluntad, señala cuál es el objeto sobre que versa eso que en la voluntad siempre está actualmente. Por eso continúa: «Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit». Lo que «per se et semper actu inest voluntati» es la tendencia al «bonum in communi». Esa disposición, esa orientación de la voluntad hacia el bien en general, hacia el último fin, que nunca falta en ella es el apetito innato.

Lo natural de la clase siguiente, que puede estar y puede no estar actualmente en la voluntad, son los actos elícitos: unos puestos necesariamente, «naturaliter» en el sentido siguiente, como los ponen las causas «naturales»; otros puestos con libertad, lo que también es conforme con la naturaleza de la voluntad y, por tanto, son también éstos «naturales», en el último de los sentidos considerados.

Examinemos, pues, el objeto de los actos «naturales» en el sentido penúltimo, de las voliciones elícitas puestas necesariamente.

Esos objetos, de las voliciones necesarias en esta Q., se denominan así, como ya en parte hemos oído:

> «*Bonum in communi,* in quod voluntas naturaliter tendit: sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum, et etiam ipse *finis ultimus,* qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intélligibilibus» (10, 1, C.).

En el mismo sentido se emplea el término «naturaliter» en otro pasaje que nos es bien conocido, el esquema del proceso del «consentimiento» libre», citado desde el principio de nuestra exposición. Al hablar de la primera volición del proceso, puesta necesariamente, y que, según allí se supone, se repetirá muchas veces en la normal actividad de nuestra voluntad, se decía:

> «Primc quidem oportet sumere apprehensionem finis, deinde appetitum finis [...]; appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter, unde et applicatio motus appetitivi in finem apprehensum non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis» (15, 3, C.).

Los dos pasajes vienen a confirmar y completar los caracteres del objeto de la volición necesaria, que las citas anteriores nos habían mostrado: El fin, ese bien apetecido necesariamente por la voluntad, cuando lo tiene presente, ha de ser apetecido por sí mismo, y llámesele «bonum in communi», como en 10, 1, C., o «finis», sin más, como en 15, 3, C., de la misma manera que en 9, 6, C., «universale bonum», significa siempre *el último fin*, conocido según se decía en 10, 2, C., como bueno «secundum omnem considerationem». Todas esas expresiones significan el «último fin»: unas, manifiestamente; otras, por la equivalencia que en su contexto se da, como ya lo hemos señalado, a «fin» y a «último fin»; la locución «bonum in communi» que significa en el pasaje citado, no la razón de «bonum» trascendente a todo sér, «bonum», éste, limitadísimo, sino el bien ilimitado, para serlo, tiene que incluir al último fin.

Otro importante pasaje no podemos dejar de consultar, dedicado a tratar

> «Utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat» (I, 82, 1, o.).

¿Qué objeto se presenta aquí como propio de la apetición necesaria de la voluntad?

> «Sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo».

Aún existe otro objeto al que la voluntad puede tender también de modo necesario; aquél del que puede tenerse la necesidad que llama el Santo en este artículo «necessitas finis». Oigámosle definirla y mostrar cómo conviene también en algunas circunstancias a la voluntad:

> «Cum aliquis non potest sine hoc consequi, aut bene consequi finem aliquem; ut cibus dicitur necessarius ad vitam, et equus ad iter: [...] haec vocatur *necessitas finis* [...].
>
> «Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri, nisi uno modo: sicut ex voluntate transeundi mare fit necessitas in voluntate, ut velit navem» (I, 82, 1, C.).

No parecen necesarias más consultas, para concluir que, según Santo Tomás, el objeto sobre el que verse toda volición necesaria ha de ser *el fin último*, que es la *felicidad perfecta*, objeto que ha de aparecer totalmente bueno, según todos sus aspectos. A este objeto, puede añadirse en otras ocasiones, aquel que sea necesario con la «necessitas finis» que acabamos de definir; éste, sin embargo, nos interesa menos, pues no tiene aplicación en el primer acto de la voluntad, que no ha ido precedido por

otra alguna apetición. No pasemos, sin embargo, en silencio la Q. 22 *de Veritate*, dedicada toda a la voluntad. Se dice en ella sobre nuestro asunto:

> «Quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata [no por coacción], est finis ultimus, ut beatitudo, et ea quae in ipso includuntur, ut est cognitio veritatis et alia huiusmodi. Ad alia vero non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed propria dispositione absque necessitate». [35]

Este pasaje y otros que pudieran citarse confirman plenamente nuestra conclusión sobre el objeto de toda apetición necesaria, y por tanto de la primera volición. Luego el objeto apetecido en ésta ha tenido que ser el último fin, la felicidad perfecta, conocida como buena bajo todos sus aspectos.

Cuestión subsidiaria 2.ª: el último fin como objeto de las apeticiones necesarias.

Ante esta conclusión, la primera pregunta que ocurre formular es la siguiente: El niño, en los primeros balbuceos de su vida intelectivo-volitiva, más aún, en la primera intelección seguida de volición, ¿conoció algo de lo que pudiera afirmarse en serio que era el último fin, la felicidad perfecta, el bien bajo todos sus aspectos bueno? Y si tal objeto no es en modo alguno digno de tan excelsos títulos ni corresponde en absoluto a tan sublime realidad, ¿vamos a suponer que la «causa superior» que mueve a la producción de esa volición primera (17, 5, 3), impulse a apetecer el primer mezquino y borroso objeto que en la mente del niño se presente, de modo desproporcionado a lo que él y la naturaleza del sujeto que lo apetece, requieren?

Creemos que es ésta una dificultad verdadera y a la que hay que hallarle alguna solución. Pues si bien inmediatamente no afecta al proceso intelectivo-volitivo propiamente libre, y éste, por tanto, podría quedar salvado en sí, aun sin resolver esta dificultad; pero por ser este paso primero indispensable, según Santo Tomás, para llegar al acto libre, y ser por otra parte su doctrina sobre el objeto especificativa de la volición necesaria, tan terminante y reiteradamente afirmada por él mismo; de dejar la producción de ese primer acto volitivo sin solución, en el trance en que estamos, obtendríamos como consecuencia que, según la doctrina que estamos exponiendo, el acto libre, como todo acto volitivo, quedaría lógicamente cortado y negado de raíz, al requerirse como acto primero de toda la serie de los volitivos, necesarios o libres, uno que, atendido su objeto o estaría en contradicción con la doctrina ya admitida sobre el objeto propio de los actos volitivos necesarios o, por no contradecirla, sería inconciliable con la experiencia, que de ninguna manera nos per-

35. *De Verit.*, q. 22, a. 5, C.

mite afirmar que el primer acto volitivo del niño sea una apetición del último fin, la felicidad perfecta considerada como totalmente buena por todos sus aspectos.

Y aún debemos urgir la dificultad, según la doctrina del mismo Santo Tomás. Según ella, propuesto a la voluntad el objeto «universaliter bonum et secundum omnem considerationem», la voluntad no por eso se ve forzada a apetecerlo; únicamente lo apetecerá entonces «si aliquid velit» (10, 2, C.); es decir que, dotada de todas sus energías apetitivas y con el bien perfecto ante sí, puede omitir todo acto apetitivo del mismo. En esta primera volición, por el contrario, el objeto arrastra, por decirlo así, a la apetición. Y si se tratase de salvar esa disparidad, alegando que, en este primer acto, suple el impulso «superioris causae», debería preguntarse por qué esa causa, aunque físicamente tenga poder suficiente para proceder de ese modo, no se acomoda al modo propio de ser de la facultad volitiva a la que mueve, conforme a la doctrina del mismo Doctor Angélico (10, 4, C.); y, según eso, por qué ese primer acto volitivo no es, en vez de necesario, libre, al menos «libertate contradictionis», con la que, según todos los AA. se salva plenamente la verdadera libertad del libre albedrío. Con esto, lo más razonable sería que esa primera volición fuese libre, contra lo que siempre supone Santo Tomás.

Esto nos obliga, por consiguiente, a examinar qué caracteres son los que componen o intervienen en ese bien perfecto y último fin, objeto propio de la volición necesaria; ya que ese objeto unas veces de tal modo provoca la volición que ésta puede con todo derecho llamarse libre: pudo «ad nutum subiecti» no haber sido puesta, y para la verdadera libertad, basta la «libertas exercitii»; otras, en cambio, como ya antes hemos leído es totalmente necesaria:

> «Appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter, unde et applicatio motus appetitivi in finem apprehensum non habet rationem consensus, sed simplicis volitionis» (15, 3, C.).

a. *Tres órdenes de apeticiones necesarias; sus respectivos objetos.*

La solución que concilie lo que del objeto de la primera volición necesaria nos dice la doctrina de Santo Tomás, tal como la hemos hallado, con lo que de ese mismo objeto nos dice la experiencia o el sentido común, y que resuelva también la oposición que parece pudiera haber en esos pasajes del mismo Santo, respecto de la volición del último fin y bien perfecto; creemos que podrá encontrarse reflexionando sobre la distinción que existe entre tres órdenes o estados de nuestra actividad intelectivo-volitiva, que llamaremos orden ideal, orden teórico y orden práctico.

En el *orden ideal*, aplicado el entendimiento, libre o necesariamente, a conocer el bien perfecto como tal y conociendo que el acto de apete-

cerlo le es al sujeto totalmente bueno, la voluntad prorrumpirá necesariamente en el acto apetitivo, y no podrá quedarse en la mera omisión del acto. Es lo que sucede al bienaventurado en la visión beatífica respecto del acto de amar a Dios.

El *orden teórico* supone al hombre pensando en el último fin, en el bien perfecto y viendo sus atractivos, pero como los vería desde este estado humano, terrestre, en el que el hombre se encuentra acosado constantemente por posibilidades de mal, y en el que, por tanto, los medios necesarios para lograr ese bien se le presentan como difíciles, costosos, y aun los mismos actos de apetecer el bien perfecto, se le pueden presentar como cosa, desde algún punto de vista, incómoda, molesta. De ahí que la voluntad en presencia de ese bien perfecto y atrayente, pero en presencia también de esas molestias vinculadas a los actos que a él conducen, encuentre el conjunto de «objeto y apetición», parte bueno, parte malo; y, por tanto, pueda quedar en suspensión y no producir su acto apetitivo. Esto ya se ve que incluye manifiestamente una deliberación, un «consilium» virtual al menos.

Tenida en cuenta esta distinción de los dos primeros órdenes, se explican y concilian las diversas afirmaciones del Doctor Angélico. Al decir:

> «appetitus in ultimum finem tendit naturaliter, unde et applicatio motus appetitivi in finem apprehensum non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis [...]: motus appetitivus in finem non applicatur consilio [...]; quia consilium praesupponit appetitum finis» (15, 2, C.);

se refiere al estado ideal.

Al decir:

> «Si proponatur aliquod obiectum voluntati, quod sit universaliter bonum, et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum» (10, 2, C.);

describe el estado que hemos llamado teórico. Y lo hemos llamado teórico o especulativo, porque, aunque se dé y no pocas veces, tiene lugar más bien cuando el hombre, con su actividad preferentemente especulativa o teórica, piensa pausadamente en el bien perfecto, lo considera, lo contempla.

Hay, en cambio ,en este conocer y apetecer el bien perfecto otro *tercer orden* de cosas que pudiéramos llamar con más razón *práctico* y concreto, a pesar de que su parecido está sobre todo con el orden ideal descrito en primer lugar, porque en él son una realidad palpable y repetida esas apeticiones necesarias e indeliberadas del bien.

En efecto, es un hecho de experiencia que, muchas veces, se nos va el afecto y el deseo de la voluntad indeliberadamente, y por tanto con actos producidos necesariamente, a apetecer numerosos bienes, en sí finitos, limitados, deficientes; y de esas apeticiones brotan no pocas veces ulteriores actos cognoscitivos y volitivos de buscar medios y ponerlos en práctica, para lograr el bien ya deseado. ¿Cómo explicar tales actos apetitivos, a veces realmente eficaces en sus consecuencias? ¿Será que el entendimiento ha conocido previamente aquel objeto como el bien perfecto, el último fin «universaliter bonum et secundum omnem considerationem»? En muchísimos de estos casos, no se para el entendimiento a considerar en el objeto tantos aspectos, como para que pueda decirse que lo ha encontrado bueno «sub omni consideratione», cuanto más que, si se parase a reflexionar, lo hallaría muy deficiente. Suponer esa seria consideración sería colocarnos en el orden o estado que hemos llamado teórico o especulativo, examinado hace un momento. En el orden práctico no es así. Es sencillamente el resultado natural de nuestra limitada capacidad.

En este tercer estado, en efecto, no es que el objeto se nos presente como el bien por excelencia, el último fin, sino que nuestra limitada inteligencia, por efecto de la misma rapidez y precipitación con que mira al objeto y juzga de él, no distingue en él más que rasgos de bondad, de apetibilidad que el objeto presenta, sin que los conozca precisamente todos; la presencia consciente de un objeto en el que sólo se ven caracteres de bondad y atractivo, porque la limitada capacidad de la potencia, la precipitación de la observación y del juicio sobre el objeto, la fascinación que los rasgos atractivos de éste ejercen sobre el sujeto no permiten prácticamente a la inteligencia atender entonces a los aspectos desfavorables del objeto contemplado; todo esto explica la aparición en la voluntad de una apetición necesaria de aquel bien, no el bien perfecto ni el último fin, pero, sí, algo en lo que el sujeto no percibe más que atractivos, bondad, conveniencia para sí propio: no es el bien universaliter bonum, pero en él todo lo que se ve, aparece bueno. Esto que es tan real y repetido, aunque discrepa totalmente, en cuanto al objeto conocido, del orden primero que hemos llamado ideal, se parece a ese orden en la existencia y producción de la volición necesaria; por eso, la descripción de la apetición del fin hecha en la Q. 15, a. 12, tiene su correspondencia y su verdad en la experiencia psíquica tangible, real.

Diríase que el objeto en estas circunstancias se le ha presentado al sujeto apetente como «hic et nunc» imprescindible; y la voluntad ha quedado cautivada.

Por último, para completar la descripción de los elementos integrantes del objeto apetecible necesariamente, es preciso no olvidar un aspecto, incluído evidentemente por el Santo en el que llama «bien perfecto»; pero del que no hemos hallado aún mención expresa, a pesar de tratarse

de algo de la mayor importancia en el bien en cuanto que ha de ser apetecido. Es, que tal bien aparezca no sólo bueno, perfecto en sí, sino conveniente y bueno para el sujeto, de tal modo que su posesión y su misma apetición las aprehenda el sujeto como totalmente buenas, «sub omni consideratione».

Admitido como objeto posible de la volición necesaria un bien que, aunque particular, por las circunstancias indicadas se presente al entendimiento únicamente bajo sus aspectos buenos, que su posesión y su apetición aparezcan totalmente buenas; nada de extraño tendrá que la voluntad, orientada por su naturaleza hacia el bien, apetezca ese bien concreto con una apetición brotada necesariamente.

Así razonamos a base de los datos hallados en el Doctor Angélico y de los ineludibles de la experiencia, disponiéndolos según las exigencias de los principios admitidos por todos en psicología. La conciliación que ofrecemos de los pasajes a primera vista divergentes de Santo Tomás y la interpretación del objeto del primer acto volitivo, ¿serán realmente conformes con la doctrina expresa del Santo?

b. *Doctrina de Santo Tomás sobre los tres órdenes de voliciones necesarias y sus objetos.*

Lo que hemos expuesto del orden que llamamos «ideal», es manifiesto que lo admite el Santo, como todos los católicos, en la visión beatífica. El orden especulativo, tal como lo hemos descrito, lo admite y el pasaje citado de 10, 2, C., lo demuestra de la manera más palmaria. Pero ¿el orden práctico?

En los importantes pasajes dedicados por él tan expresamente al libre albedrío y a la voluntad, que venimos considerando, nada dice de ello. Los epígrafes de «Quaestiones» y artículos de otros tratados dedicados a estos temas, no prometen tampoco mucha luz; y algo parecido podríamos decir de los posteriores.[36] Sin embargo, la sustancia de la exposición nos da más de lo que pudiéramos esperar para nuestro caso en un artículo de las QQ. DD. de Veritate, titulado:

> «Utrum liberum arbitrium sine gratia in statu peccati mortalis possit vitare peccatum mortale».[37]

En el cuerpo del artículo encontramos lo siguiente:

> «Cum liberum arbitrium sit quaedam potentia constituta infra

36. Para la cronología de las obras de Santo Tomás, véase Walz, O., O. P., *Chronotaxis vitae et operum S. Thomae de Aquino*, en *Angelicum* 16 (Oct.-Dec., 1939) 463-473; especialmente, para nuestro caso, 467.
37. *De Verit.* q. 24, a. 12, C.

> rationem [...] aliquid est extra potestatem liberii arbitrii quia ad ipsum rationis actus non se extendit. Cum actus liberi arbitrii sit electio, quae consilium id est deliberationem rationis, sequitur; ad illud se liberum arbitrium extendere non potest, quod deliberationem rationis subterfugit, sicut sunt ea quae impraemeditate occurrunt» (Ibid.).

A continuación añade dos causas de las que pueden proceder esas voliciones no libres, de algún objeto pecaminoso, pues de esto se trata en ese artículo; las dos causas señaladas son «ex impetu passionis» y «ex inclinatione habitus».

El hecho de la existencia de voliciones correspondientes a la tercera categoría arriba descrita, está claramente atestiguado por Santo Tomás en las líneas transcritas; y en lo fundamental de la explicación de las mismas, está el Santo igualmente de acuerdo: la falta de deliberación por impremeditación a pesar de que el objeto apetecido no sea el bien perfecto ni mucho menos.

Pero, ¿no dirá nada más de esto el Doctor Angélico en escritos posteriores? ¿Tratará sólo de tales actos, cuando sus objetos sean pecaminosos? Ese señalar como raíces de esos actos, precisamente el ímpetu de la pasión o los hábitos contraídos, factores en los que puede tener previamente su parte, «in causa» próxima o remota, la voluntad libre y culpable, ¿no dificulta el que podamos extender tales voliciones necesarias hasta formar con ellas todo un orden como el que hemos descrito bajo el título de práctico?

Consultemos otra obra posterior. En un escondido artículo único de la Q. 6.ª «*De Malo*»,[38] nos encontramos la descripción siguiente:

> «Si consideretur motus voluntatis ex parte obiecti determinantis actum voluntatis ad hoc vel illud volendum, considerandum est quod obiectum movens voluntatem est bonum conveniens apprehensum; unde si aliquod bonum proponatur quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione convenientis, non movebit voluntatem».[39]

Y respecto a los bienes particulares, cada uno de los cuales es

> «tale bonum quod non inveniatur esse bonum secundum omnia particularia quae considerari possunt, non ex necessitate movebit etiam quantum ad determinationem actus [ni siquiera «quoad specificationem] (Ibid.).

38. La 2.ª p. de la S. Th. comienza a componerse en 1266; las QQ. de Malo son posteriores a 1259. Cf. Walz, l. c.
39. *De Malo*, q. 6, a. unic., C.

Pero más adelante está la excepción:

> «Et quod voluntas feratur in id quod sibi offertur magis secundum hanc particularem conditionem quam secundum aliam, potest contigere tripliciter [...].
>
> «Tertio vero modo [que es el que hace a nuestro caso] contingit ex *dispositione hominis*; quia secundum Philosophum, lib. III Ethic., c. V, qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Unde aliter movetur ad aliquid voluntas irati et voluntas quieti, quia non idem est conveniens utrique; sicut etiam aliter acceptatur cibus a sano et aegro. *Si ergo dispositio,* per quam alicui videtur aliquid bonum et conveniens, *fuerit naturalis et non subiacens voluntati, ex necessitate naturali voluntas praeeligit illud,* sicut omnes homines naturaliter desiderant esse, vivere et intelligere. Si autem sit talis dispositio quae non sit naturalis, sed subiacens voluntati, puta, cum aliquid disponitur per habitum vel passionem ad hoc quod sibi videatur aliquid vel bonum vel malum in hoc particulari, non ex necessitate movetur voluntas; [...]
>
> «Sic ergo *quantum ad aliqua ex necessitate voluntas movetur ex parte obiecti,* non autem quantum ad omnia». (Ibid.).

Es manifiesto que entre los objetos apetecibles con volición necesaria y que son determinantes de éstas «quoad specificationem», hay que contar muchas veces a los bienes particulares que se presentan a la mente tal como lo indicábamos en el denominado «orden práctico». No hay duda que la volición primera y otras muchas del niño que comienza a actuar con su voluntad, son apeticiones de objetos de esta clase.

Con esta solución hallamos que se pueden conciliar los diversos pasajes citados del Doctor Angélico sobre la primera volición y las voliciones necesarias, y se puede conciliar, lo que tampoco es de poca importancia, la explicación del Santo con lo que sobre los primeros actos volitivos nos está obligando a admitir el sentido común con la experiencia.

¿Quedan con esto resueltas todas las dificultades acerca del objeto que mueve «quoad specificationem» a esa primera volición? Todavía no.

En efecto, de diversos textos relativos a la marcha de la voluntad hacia el acto libre, parecía brotar la idea de que la primera apetición volitiva tenía por objeto el último fin, el bien perfecto. Por tanto, aun admitido que para Santo Tomás, como acabamos de verlo, haya voliciones necesarias que versan sobre bienes y fines particulares, la primera no podría contarse entre ellas. Volvería con esto la explicación a estar en pugna con lo que parece exigir la experiencia. Y la dificultad sigue agravándose con nuevas afirmaciones categóricas:

> «Utrum homo omnia, quae vult, velit propter ultimum finem.
>
> «Respondeo dicendum, quod necesse est, quod omnia, quae homo appetit, appetat propter ultimum finem; et hoc apparet duplici ratione.

> «Primo quidem, quia quidquid homo appetit appetit sub ratione boni; quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum; quia semper inchoatio alicuius ordinatur ad consummationem ipsius [...] et ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quae est per ultimum finem» (1, 6, C.).

Esa misma necesidad de comenzar la vida apetitivo-volitiva apeteciendo precisamente el último fin, nos la confirmaría la razón aducida en segundo lugar. ¿Podría entenderse que ese apetecer el último fin con la volición primera, fuese un apetecerlo más bien «materialiter» que «formaliter», es decir, que la razón ontológica de apetecer tal bien concreto y limitado es su conducencia al último fin, aunque al sujeto, al niño en nuestro caso, no se le presente a la mente ese aspecto «formal» de la conducencia in ultimum finem? Esto subsanaría tal vez la dificultad. Pero unas líneas más abajo se nos añade:

> «Ad tertium dicendum, quod non oportet, ut semper aliquis *cogitet* de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit, vel operatur: sed *virtus primae intentionis*, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur: sicut non oportet, quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine» (1, 6, 3).

La explicación es excelente para explicar lo que la experiencia nos dice de numerosas apeticiones de la voluntad, en las que no se tiene actualmente en cuenta el último fin; pero no se ve tan claro cómo explicar ese conocimiento virtual o habitual del último fin en el acto intelectivo que precede a la volición primera del niño.

Ahora bien, si en esa primera intelección no se conociese el bien perfecto, la volición siguiente no apetecería el bien perfecto, sino solamente un bien particular y no «propter ultimum finem», pues éste aún no ha sido conocido; con lo que fallaría la doctrina general del artículo de que cuanto (omnia) apetece el hombre ha de apetecerlo «propter ultimum finem».

Los comentadores razonan sobre esto de diversas maneras: Billuart considera que ha de apetecerse «propter ultimum finem», todo lo que se apetezca con un acto humano, previa deliberación formal o virtual; la solución estaría en restringir el «omnia»: no toda volición, sino toda volición humana, libre. Cayetano distingue, como arriba lo insinuamos, el conocimiento del fin «formaliter» y el de aquello que en cierto grado coincide «materialiter» con él; es su «inchoatio». Habría que decir que ese último fin hay que tomarlo, unas veces «formaliter» y otras «inchoative», es decir, la felicidad perfecta en sí, y algo que, por ser bueno para el sujeto, es de algún modo conducente a la obtención de esa perfecta

felicidad, es una partecilla de ella. Esta interpretación flexible compagina entre sí las respuestas *ad 1um. et 2um.*, con la respuesta *ad 3um.* Al responder *ad 3um.*, se atiende al último fin expreso y formal; las otras dos contestaciones se contentan con lo que es participación, incoación, del último fin. Su fundamento está en la última frase copiada del cuerpo del artículo. La aplicación la tenemos en esta respuesta *ad 1um.*:

> «Actiones ludicrae non ordinantur ad aliquem finem extrinsecum, sed tantum ordinantur ad bonum ipsius ludentis, prout sunt delectantes, vel requiem praestantes: bonum autem consummatum hominis est ultimus finis eius.
>
> «Et similiter dicendum ad secundum de scientia speculativa [quae propter seipsam appetitur, quin sit ultimus finis], quae appetitur ut bonum quoddam speculantis, quod comprehenditur sub bono completo, et perfecto, quod est ultimus finis» (1, 6, 1 y 2).

B. *Principio de este primer acto «quod exercitium».*

La división general del doble principio «quoad specificationem» y «quoad exercitium» para toda volición, nos obliga a aludir al principio «quoad exercitium» de la volición primera que venimos estudiando. Poco es lo que sobre ello hay que decir. Como no estamos considerando más que los elementos psicológicos internos de las causas segundas del proceso, es evidente que el propulsor «quoad exercitium» para este primer acto, no es más que la voluntad con sus innatas energías y tendencia innata hacia el «bonum in communi», y hacia el último fin, como en 10, 1, o., hemos hallado, al discutir los significados del término «naturalis» y «naturaliter». Si, además, influye algún agente exterior a las causas segundas, entendimiento y voluntad, y cómo influye es un aspecto que no corresponde al estudio psicológico del proceso.

El examen psicológico de la primera volición, según sus diversos aspectos, está terminado; si bien el examen de aquella realidad, ya del orden rigurosamente metafísico, que Santo Tomás insinúa con aquel «ex instinctu naturae, aut superioris causae» (17, 1, 3), sigue atrayendo la curiosidad del psicólogo, y por eso, a su tiempo, le dedicaremos nuestra atención.

C. *Voliciones necesarias reiteradas.*

Además de esa apetición del último fin en el primer acto volitivo, se suponía, y aun afirmaba expresamente, en el esquema del proceso del consentimiento (15, 3, C.), que en la vida normal se repetían numerosas veces las voliciones necesarias del último fin. Aprovechemos lo hasta aquí

hallado y completémoslo explicando cómo se realizan esas reiteradas «voliciones necesarias del último fin».

En estos casos, podemos, por de pronto, con el dominio «quoad exercitium», hacer que nuestro entendimiento piense en ese bien perfecto, o no piense en él. En otros muchos, las cosas no son así: pensamos, al menos en el primer momento, aunque luego variemos de pensamiento, en el objeto que se nos presenta más o menos de improviso a la mente. El último fin, ¿cómo se conoce cuando se dan en nosotros las reiteradas apeticiones necesarias de él?

Sin necesidad de ponernos a pensar de manera explícita y detenida en el bien perfecto, es un hecho que muchas veces, al conocer bienes particulares, con ocasión de advertir su limitación, en el mismo conocerlos, nos damos cierta cuenta, más o menos implícita o vagamente, de lo que es el bien perfecto: todo bien sin ningún mal. A este conocimiento sigue espontáneamente la volición elícita de este último fin, con una necesidad más o menos estrictamente tal.

Un segundo modo de explicar ese conocimiento del último fin, en la serie de nuestros actos, mucho más sencillo, nos lo da Santo Tomás al afirmar lo que poco hace le hemos oído:

> «Non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur; sed virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur» (1, 6, 3).

Lo que en las voliciones ordinarias tiene lugar sin dificultad, al contrario de lo que decíamos de la primera, pues las voliciones actuales del último fin, de la felicidad perfecta, se entreveran muchas veces, de manera más o menos implícita, en la sucesión de nuestros actos volitivos.

Otras voliciones necesarias podrían llamarse también del último fin, entendiéndolas tal como hemos entendido la volición primera.

El objeto, por consiguiente, de los actos volitivos necesarios tal como la voluntad los produce en esta vida es el siguiente:

Conclusiones

Primer acto volitivo:

Su objeto es un bien particular, pero que sólo presenta aspectos buenos, convenientes para el sujeto, y esto tanto el objeto como la apetición del mismo, efecto de la falta de deliberación, «impraemeditatio», fenómeno connatural muchas veces a la potencia humana limitada. Ante tal objeto, que puede llamarse participación limitada

del último fin, y que presenta un rasgo especial de parecido con el verdadero fin último, porque el sujeto lo aprehende como totalmente bueno y totalmente conveniente para sí tanto su posesión como su apetición, nos encontramos en uno de aquellos casos en los que «quantum ad aliqua ex necessitate voluntas movetur ex parte obiecti». La voluntad, por tanto, según las fuerzas de su naturaleza, e influída por cualquier otro factor que deba influir «quoad exercitium», y que se acomodará a las naturales exigencias de la voluntad, queda determinada a la apetición del objeto, tanto «quoad specificationem» como «quoad exercitium». No puede suspender el acto; esto tiene que ser así, pues apareciendo objeto y acto apetitivo como totalmente buenos y absolutamente necesarios, no hay razón para omitir la volición; además de que, como Santo Tomás dice y repite siempre, ese acto primero es volición necesaria; y si fuese libre «quoad exercitium», no sería necesaria, sino perfectamente libre: sería «consensus» y no «simplex voluntas» contra la expresa afirmación del Santo (15, 3, C.).

Esto se verifica más cumplidamente en la volición primera, pues la voluntad no ha tenido posibilidad de orientar la inteligencia hacia un objeto u otro, ni de impedirle obrar.

Actos volitivos necesarios, en el curso de la vida:

1. Generalmente se da sobre ellos un dominio remoto «quoad exercitium», porque puede la voluntad orientar al entendimiento hacia un objeto u otro, impedirle que piense en un objeto «necessario appetendum». Pero tal dominio no se da siempre.

2. Objeto de esos actos: a) el «fin último», entendido como para el primer acto volitivo. Propuesto así a la voluntad, ésta en virtud de su naturaleza, etc., queda determinada «quoad specificationem» y «quoad exercitium»: el acto es «simplicis voluntatis».

b) El «fin último» o «felicidad perfecta», conocido, más o menos implícita y vagamente, o conocido mediante reflexión sobre él; en ambos casos como «conveniente». Según Santo Tomás, este objeto de tal modo determina «quoad specificationem», que las fuerzas de la voluntad y demás agentes que deben influir para el acto, no la arrastran «ad exercitium»: el acto es libre «libertate contradictionis»: puede omitirse, aunque de ponerse un acto, no puede ser sino apetición de ese último fin.

Análogamente a esto, es objeto de volición necesaria el medio conocido como indispensable para la obtención del último fin, de lo que se aprehende como felicidad perfecta.

c) Otros objetos cualesquiera, cuya apetición se pone por influjo de la previa apetición expresa del último fin.

3. Lo referente «ad exercitium», se realiza unas veces como en el primer acto volitivo; otras, como anteriormente se dijo de los actos libres.

Las expresas alusiones de Santo Tomás al factor distinto de la voluntad que influye «quoad exercitium» en el primer acto volitivo, nos invitan a examinar el influjo de ese «principio exterior», tanto en la primera volición y en las otras necesarias, como en los actos libres, *según la expresa doctrina del Santo acerca de la voluntad humana.*

Sin embargo, el hacerlo aquí nos llevaría a mezclar demasiado las cuestiones. En efecto: de abordar este asunto manteniéndonos al mismo tiempo dentro del plan general de nuestro trabajo, sería preciso someter a examen nuevas páginas de Romeo, las de dos «Veritas» en las que se trata expresamente este asunto. Y bástenos, por esta vez, con el estudio de las cuestiones a las que directamente nos ha hecho atender la materia por él incluída en la «Veritas 5.ª».

Por otra parte, el problema del influjo de la Causa Primera en los actos de la voluntad, más bien que psicológico, es estrictamente metafísico, propio de la teología natural. Por eso, nuestro estudio psicológico queda íntegro prescindiendo de ese otro problema. Unicamente para la mejor comprensión de la explicación de Santo Tomás, estará bien dedicar alguna atención, por la especial manera con que el Santo alude a ello, al influjo del «Principium extrinsecum movens, superior causa», en la producción «quoad exercitium» de la *volición primera.* Tocaremos, pues, este punto; y, como ocasión más oportuna para hacerlo, nos ha parecido escoger el pasaje en que, más adelante, al exponer la doctrina de Suárez, hablemos detenidamente de los factores que influyen en la primera volición «quoad exercitium».

Uniendo a las conclusiones de esta última parte sobre el primer conocimiento intelectivo y el correspondiente acto volitivo, completadas por sus derivaciones a las voliciones puestas necesariamente y a los objetos y conocimientos que las preceden, lo que el estudio de las partes anteriores nos enseñó acerca de los actos propiamente constitutivos del proceso libre; tenemos reunida la doctrina que sobre este importante aspecto de nuestra vida psíquica racional, expone Santo Tomás en las páginas dedicadas a este asunto en su época de mayor madurez. Acaso en alguna otra pudiésemos encontrar tal cual nuevo matiz. No es, sin embargo, demasiado probable. La plena posesión de su mente y de su ciencia, de las que gozaba al componer estas páginas, no le permitiría dejar inadvertidamente detalle, al menos de alguna importancia, al dedicarse a tratar ex profeso estos asuntos, en la más perfecta de sus obras; y más al tratarlo con la variedad y distinción de pormenores y aspectos que admiramos en los artículos examinados de la I-II, completados con lo añadido en su estudio posterior «*de Electione humana*» en la Q. 6.ª *De Malo.*

Crítica

¿Cómo resuelve esta «*tercera solución*» las dificultades del proceso intelectivo-volitivo del acto libre y cómo señala los diversos pasos de esa misteriosa y complicada marcha?

Al llegar a descubrir el pensamiento del Doctor Angélico, después de pasado en nuestro avance hacia él el cerco no siempre diáfano y orientador de los comentadores que le envuelve y de hecha la vista a mirar a través del tejido, demasiado denso y apretado a veces, de las palabras y términos en que él mismo envuelve sus conceptos; el ánimo no puede menos de quedar suspenso y exhalar un afecto de admiración hacia el que, en este menudo detalle de los sin número tratados por él, aparece *maximus in minimis*, y conserva, después de este trabajo de filigrana, todo el vigor y la energía de su brazo íntegra para ser *magnus in magnis*.

El esfuerzo para llegar hasta encontrar en sus escritos una solución satisfactoria no ha sido ligero. Ha sido preciso consultar, combinar muchos pasajes diferentes, construir con materiales que en Santo Tomás hallabamos más o menos reunidos o dispersos, los diversos pasos del proceso acerca del cual deseábamos saber qué pensaba el Doctor Angélico. Esto nos dice que él no se había propuesto dar una explicación completa y sistemática de este tema. Y que, aun en las exposiciones suyas que más parecido tienen a una explicación de esa clase, como en la citada Q. 6.ª *De Malo*, no pretendió hacer una obra acabada, como que para completarla le hubiese bastado introducir en lo escrito algunas de las descripciones y afirmaciones expuestas en los pasajes paralelos de la *Suma*, cuya composición tenía tan reciente.

Al estar los materiales, como hemos comprobado en nuestra búsqueda, dispersos a veces y formando parte de exposiciones y cuestiones, relacionadas sí con la nuestra, pero diversas de ella; nada extraña que las piezas así disgregadas no siempre se ajustasen sin más a lo que la objetividad y la realidad del proceso por nosotros estudiado requería; y de ahí la ulterior comparación entre afirmaciones y afirmaciones, descripciones y descripciones, hasta cerciorarnos de si en éste o aquel bloque, en esta afirmación o en aquella descripción, afines a lo que nuestro proceso exigía, pero no del todo acomodadas a él en su aspecto más exterior, se encerraba en realidad, y según el pensamiento de Santo Tomás, el dato que a tal parte del proceso del acto libre correspondía. Con lo que tiene que ir unido el que, mientras unas veces se dan razones apodícticas de lo que se afirma, otras, en que el asunto no pide la justificación de tal o cual proposición allí aducida, quede ésta afirmada, pero acaso no suficiente razonada, sea por lo demás en sí misma discutible, probable o cierta. Este examen y compulsación ya se ve que no es trabajo ligero; y muestra que, si en Santo Tomás se encuentran los elementos requeri-

dos para la construcción del proceso buscado, el proceso no se encuentra aún construído.

Una particularidad que agrava a veces la dificultad, es la densidad o complejidad de contenido, no siempre suficientemente deslindado según sus límites precisos, en la expresión; y que si, analizado y discriminado en todos sus elementos componentes, revela lo exacto del pensamiento de su egregio autor y lo justo de los mismos términos empleados, aun dentro de lo expuestos que se hallen a inexactas interpretaciones; exige, sin embargo, en el que va a buscar expuesta la solución del problema, un serio trabajo exegético, y en ocasiones es causa de que el lector más bien que enterarse de la solución ya dada y presentada por el autor, tenga que averiguar él mismo esa solución y resolver por sí mismo el problema, si bien con los excelentes recursos y orientación que el autor le ofrece en sus páginas. Recuérdese, p. ej., lo referente a la significación de los términos «naturalis» y «naturaliter», al sentido de la palabra «finis». Hay, finalmente, pasos expresamente estudiados, descritos, razonados, considerados bajo diversos aspectos por Santo Tomás en los artículos que hemos considerado, y que, según esto, pudieran darse por absolutamente tratados y definitivamente resueltos tal como aparecen en sus magistrales páginas. Pero, aun respecto de algunos de estos puntos, la evidencia histórica nos demuestra que, sea por la intrínseca dificultad del asunto, sea por la necesidad de compaginar lo dicho en una parte con lo indudablemente afirmado también en otra, sea por otras causas, los intérpretes del Angélico Doctor en esos mismos pasajes, dedujeron a veces de ellos, y a su juicio como consecuencia lógica, doctrinas que según otros comentadores documentados y eminentes, o son manifiestamente opuestas a las de Santo Tomás, o absolutamente inadmisibles, y que por tanto no es lícito atribuírselas tan fácilmente a él. Recordemos la discrepancia entre los dos catedráticos inmediatos de Salamanca MEDINA y BÁÑEZ sobre el «imperium rationis» [39'] y la deficiencia y riesgos de la solución de ROMEO al paso del «iudicium rationis» a la elección.

Todo esto nos manifiesta que el Doctor Angélico, de modo parecido a los maestros por excelencia de la Iglesia, los Santos Padres, al mismo tiempo que enseñaba muchas de las verdades con inconmovible fijeza, sentido irreformable y hasta insustituíble e intergiversable expresión literaria; otras las insinuaba solamente o las proponía como libremente discutibles, dejando en esto, como en lo relativo a la conexión de las mismas verdades definitivas, amplio margen «disputationi hominum», que dice la Escritura divina, a la investigación de los venideros; si bien con-

39'. Medina atribuye a Santo Tomás la doctrina del «imperium efficax» al que la voluntad no puede resistir, en la Q. 17, a. 3 (O. c., pág. 254) como más adelante tendremos ocasión de ver; y en la Q. 17, a. 1 (O. c., pág. 251) de la que arriba tratamos, pág. 378-382.

servando siempre, por prerrogativa insigne a él otorgada por la Sabiduría Divina, una singular participación del magisterio divino en la tierra, en virtud de la cual a él corresponde ser el Maestro orientador de todos los pensadores que busquen la verdad.

* * *

Seguros de que, para la resolución del problema que nos ocupa, menudo en comparación de tantos otros tratados por el Angélico, pero capital en el terreno psicológico-racional, hallaríamos recursos preciosos en sus escritos, hemos procurado buscarlos, interpretarlos con fidelidad, disponerlos ordenada y sistemáticamente según lo que la misma doctrina del Santo sobre esta materia, exigía. No nos lisonjeamos de haber presentado en nuestra solución y explicación todos los datos que el Aquinatense haya dejado expresos en sus obras. No creemos, sin embargo, que sea inútil nuestro esfuerzo ni una estéril repetición, sin otro mérito que el de haber sido hecho sin más ayuda que la hallada en las mismas páginas del Doctor Angélico.

El resultado objetivo, ese cúmulo de pasos, detalles, matices que generalmente, aun en los casos en que no se expone expresamente su razón de ser, suelen presentarse a la mente como tan reales, tan verdaderos, trabados comúnmente por vínculos de tanta solidez y lógica; no puede menos de causar admiración profunda, el descanso propio de la mente al encontrarse con la verdad salvada de peligrosos escollos y, en fin, una satisfacción en la plenitud de la explicación y la doctrina, que el ánimo se siente inclinado a preguntar: ¿podrá quedar algo más que decir sobre el proceso intelectivo-volitivo del acto libre?

Examinemos ahora si esta misma *solución tercera,* que salva la libertad, es lógica y es completa, se encuentra expuesta, y con la originalidad que corresponde a un trabajo propio y personal, por el Doctor Eximio.

C') Solución tercera: 2.ª parte. *Doctrina de Suárez.*

1. Esquema.
2. La primera volición «quoad specificationem». *a.* Conocimiento previo: caracteres. *b.* Objeto. *c.* Circunstancias de la primera volición del niño. *d.* La primera volición y las voliciones necesarias, ¿cómo son necesarias «quoad specificationem»?
3. La primera volición «quoad exercitium». *a.* Influjo de la voluntad. El «Universalis Motor» en la primera volición.
4. Deliberación, consentimiento, elección.
5. El «imperium rationis».
6. El «usus» ejecutivo de la voluntad y su libertad.
7. Unidad en la multiplicidad del proceso.

Conclusiones.

Epílogo: Romeo, Santo Tomás y Suárez.

Solución tercera (2.ª parte). Doctrina de Suárez

Fácil es conocerla.[40] En su tratado «*De voluntario et involuntario...*» principalmente, en que a base de las cuestiones de la *S. Th.* I-II, que antes hemos estudiado, construye con la originalidad y grandeza que le son propias, su concepción de la vida volitiva humana psicológicamente considerada, encontramos una exposición completa del proceso intelectivo-volitivo que nos interesa; presentada con una diafanidad, un orden, una cuidadosísima discriminación de conceptos y aportación de razones, que apenas si hace falta algo más que leer sus palabras textuales, disponer los pasajes para más comodidades y fruto de este estudio, en el orden seguido al resumir la doctrina de Santo Tomás, y consultar algún otro de los lugares a que él remite cuando se le presenta algún asunto ya tratado en otra ocasión y que no hay razón de repetir.

1. Esquema.

El *esquema general* nos lo da él en los siguientes términos:

> «Omnis [...] voluntatis actio aut circa finem aut circa media versatur: quod dupliciter contigit fieri: aut appetendo, aut exsequendo: ex quo duplex oritur ordo actuum voluntatis et intellectus

40. Como al principio del trabajo indicamos, citaremos a Suárez con tres cifras, que corresponden respectivamente a la Disputatio, sectio y número. Las tres cifras, sin más, remiten al tratado *De Voluntario e involuntario in genere deque actibus voluntatis in speciali. Opera omnia* (Vivès, París), vol. 4, págs. 157-274. Cuando aludamos a otro tratado, lo indicaremos con la correspondiente sigla antes de la primera de las tres cifras: UF, indicará el Tratado *De Ultimo Fine hominis*, en el mismo vol. pág. 1-156; DM, *Disputationes Methaphysicae, Op. omn.* vols. 25-26.

practici qui voluntatem gubernat in moribus (6, ante sectionem 1am).

Primera serie de actos:

«Prior omnes illos actus continet qui necessarii sunt usque ad postremam medii electionem, qui sunt: voluntas, intentio, consilium, consensus, electio.

«Tres priores circa finem: posteriores circa medium (eo quo numerati sunt ordine) versantur».

Segunda serie:

«Stabilita autem electione, progreditur voluntas ad liberam executionem: et sic est secundus ordo, in quo tantum actus numerantur, imperium et usus».

Y corona el proceso:

«Quibus actibus fruitio additur, quae non est operatio ad finem vel appetendum vel assequendum ordinata, sed fine potius comparato, ipsa subsequitur» (ibid.).

Como prenotando general había ya advertido:

«Miscebimus sermonem de actibus intellectus, quia ad explicandos voluntatis actus plane conducunt» (ibid.).

La claridad y objetividad de este esquema y la fidelidad con que Suárez lo sigue en su exposición, nos invitan a acomodarnos a él en nuestra exposición de la doctrina suareciana. Las razones que, al estudiar a Santo Tomás, nos movieron a fijarnos primero en el núcleo central del proceso y luego en los actos previos, no tienen lugar aquí. Por lo demás, la comparación entre cada uno de los pasos del proceso según Suárez y los correspondientes en la exposición de Santo Tomás, es muy sencilla, con disponer la doctrina del Doctor Angélico de modo que su primera parte esté formada por las conclusiones a nuestro estudio sobre la primera volición; [41] y la segunda, por las referentes al núcleo del proceso. [42]

2. La primera volición «quoad specificationem».

a. *Conocimiento previo: sus caracteres.*

Conocer es el acto primero, que ha de preceder a toda apetición.

«Utrum ad actum voluntatis sit necessaria cognitio» (6, 4, 1).

41. Cf. pág. 432-434.
42. Cf. pág. 411-413.

tratada especialmente

> «*in hoc primo actu* [in quo, quaestio] continet peculiarem difficultatem».
> «Prima sententia negat absolute [era la de los predecesores de los actuales irracionalistas],
> «Nihilominus dicendum est primo: actus voluntatis non potest ferri in incognitum» (6, 4, 1-2).

Continúa la exposición de las razones, la refutación de las opuestas después de reforzadas, nuevas disquisiciones sobre si el acto cognoscitivo ha de durar todo el tiempo que persista la volición. Sigamos nosotros con lo más esencial de nuestro proceso.

Ese conocimiento ha de ser intelectual no basta un conocimiento sensitivo (6, 5, 1-3), lo que demuestra y confirma, contra la opinión de algunos tomistas que interpretan a Santo Tomás sujetándose más a la letra que al pensamiento del Doctor Angélico, cuando dice en I-II, 10, 3, 3, que la voluntad «non solum movetur a bono universali apprehenso per rationem, sed etiam a bono apprehenso per sensum»; la frase «per sensum» tiene sentido asertivo, no exclusivo; la interpretación ha de ser que la voluntad es movida, tanto por aquello que sola la razón conoce, lo inmaterial, lo universal, como por aquello que conocen los sentidos, y que es también conocido por la razón.

No desciende Suárez a señalar la raíz de esa, según Suárez, equivocada opinión, que es la de Cayetano entre otros, porque no hace al caso en este tratado de la voluntad. La causa está, como es fácil de ver, en la doctrina de este ilustre Cardenal como del insigne Capréolo de que nuestro entendimiento no conoce los objetos singulares sensibles sino que éstos son conocidos únicamente por los sentidos; como, por otra parte, es innegable que la voluntad los apetece muchas veces, de ahí la opinión que Suárez refuta. Sabido es que no faltan pasajes de Santo Tomás, en sus escritos de más joven,[43] en los que parece admitirse la opinión de sus citados intérpretes sobre la imposibilidad de que nuestro entendimiento conozca el singular sensible; pero en pasajes de aquella misma época y en otros posteriores[44] sostuvo claramente lo contrario.[45]

Más aún, continúa Suárez acerca del conocimiento previo al primer acto volitivo: no basta que sea una «apprehensio» como quiera, y en este punto discrepa de Escoto, ha de ser un juicio, o formal, o virtual e implí-

43. *QQ. DD. de Veritate* 2, q. 6, a. 3, y q. 10, a. 5.
44. Cf. sobre las fechas de composición Walz, artículo supra citat. *Chronotaxis...*
45. *De Ver.* q. 10, a. 5; *De Anima* q. unica, a. 20, ad 1um. quorum dicendum...; y *S. Th.* I, 86, 1, C.

Real Colegio de la Compañía de Jesús en Salamanca.
Vista del claustro interior.

cito, como lo es la simple aprehensión del ángel, p. ej., con el que se aprecie si la cosa es buena o mala:

> «necessarium esse iudicium, qua [creemos debe de ser *quo*] " de re iudicetur esse bonam vel malam, et experientia docet, nos non posse amare, nisi supposito hoc iudicio» (6, 5, 4).

Confirmado esto con dos razones y refutada con nuevo argumento la sentencia opuesta, continúa señalando nuevos caracteres a ese conocimiento.

Ese juicio, en efecto, ha de ser práctico:

> «D. Thomas [...] docet necessarium esse iudicium practicum» (6, 5, 5).
>
> «Hoc autem iudicium esse necessarium probatur primo ex D. Thoma. Secundo [...]» (6, 5, 6).

Pero ese «práctico» ¿cómo debe entenderse? Esta es la labor del intérprete que a base de lo leído, crea. Santo Tomás, en efecto, en el pasaje citado por Suárez (I-II, 9, 2, 2 [sic [47]]) no especifica en modo alguno lo que Suárez afirmará, más tal vez que interpretando al mismo Doctor Angélico, investigando la realidad en sí misma bajo la dirección insinuadora solamente, de su egregio Maestro.

En efecto, en el pasaje al que Suárez alude en la cita que hemos trasladado como él la pone, apenas si Santo Tomás deja sospechar algo de lo que Suárez va a añadir. Más aún: después de examinar detenidamente otros muchos pasajes de estas QQ. de la I-II, que es casi lo único que de Santo Tomás cita Suárez en estas páginas suyas que ahora consideramos; nada tampoco hemos hallado de lo que Suárez nos va a añadir. Lo hemos encontrado sí en Santo Tomás, pero en otra parte, escondido entre los numerosísimos artículos de las *QQ. Disputatae* (*De Malo*, q. 6, a. unic.). a las que Suárez no alude en este tratado y que en aquella época en que no se había determinado cuidadosamente la cronología de las obras del Doctor Angélico como en nuestros días, no había tanto por qué considerar en comparación con la atención que merecían las páginas dedicadas a esa misma materia en QQ. bien elaboradas de la *Summa*.

Comentado, pues, el citado pasaje (I-II, 9, 2, 2), discrepa Suárez de otros intérpretes. Algunos, en efecto, lo interpretan, nos dice, afirmando que el primer acto volitivo ha de ir precedido de un acto intelectivo

> «quem vocant practice practicum, et imperium, et explicatur hac voce, *fac hoc*» (6, 5, 5).

46. Sabido es que en la edición Vivès que utilizamos por ser la más usual, no escasean las erratas, si bien generalmente no hacen dudar sobre el sentido.

47. Llamamos la atención con el «sic» por el peligro de erratas aludido en la nota 46.

Suárez discrepa de esos AA., defensores de la «solución segunda» o afines a éstos, con el «imperium antevertens *omnem* actionem voluntatis», y se expresa así:

> «Dico igitur iudicium sufficiens ad movendum voluntatem ad *primum actum perfectum, et absolutum* hoc modo debere esse practicum, ut non solum quis iudicet hanc rem esse bonam, et speculetur eius perfectionem, sed etiam quasi applicet rem cognitam voluntati: quod facit cum vel formaliter, *vel virtute* iudicat, esse sibi hoc objectum et *conveniens*, et possibile, et *expedire illud amare*. Et patet hoc sufficere, quia tunc fit sufficiens iudicium bonitatis et convenientiae obiecti» (6, 5, 6).

Se hace imprescindible aducir las palabras del mismo Doctor Angélico en la citada Q. *De Malo*, no tenido aquí en cuenta por Suárez, según parece, para ver cómo Santo Tomás se interpreta a sí mismo sobre ese acto intelectivo que ha de preceder a todo acto volitivo, y juzgar así de la interpretación del Eximio:

> «Si autem consideretur motus voluntatis ex parte obiecti determinantis actum voluntatis ad hoc vel illud volendum, considerandum est quod obiectum *movens* voluntatem est *bonum conveniens apprehensum*; unde si aliquod bonum proponatur quod apprehendatur in ratione boni, *non autem in ratione convenientis, non movebit* voluntatem [y bonum, continúa...] in particulari» (*De Malo*, 6, a. unic. C.).

Si Suárez al comentar el pasaje citado de la *Suma* tenía presente en la memoria este último, es señal que estaba mucho mejor documentado que aquellos autores cuya interpretación él refuta; si no lo tenía presente, es que intuye con profundidad y acierto muy superior al de aquéllos, el pensamiento del Doctor Angélico.[48]

Si bien la doctrina que estamos leyendo en Suárez es general para todo acto volitivo (6, 4, initio), al exponerla tiene presente de modo especial la volición primera (6, 4, initio); y aun respecto de esta misma, acaba de precisar con el mayor cuidado diciendo que el previo conocimiento intelectual que llama «juicio práctico» es necesario precisamente:

> «ad movendum voluntatem ad *primum actum perfectum* et absolutum» (6, 5, 6).

Esto nos revela que además y antes, sin duda, de esa primera volición

48. Que el objeto ha de ser «conveniens» se indica también en *De Ver.* q. 22, a. 5, C., pero muy de paso, sólo con una palabra. Suárez tampoco alude aquí a ese pasaje, y los defensores de la sentencia opuesta ya se ve que, si repararon en él, no dedujeron nada que ilustrase el «iudicium practicum».

perfecta habrá precedido una o muchas voliciones verdaderas pero imperfectas, «actus hominis» pero no «actus humani».

En el proceso según Santo Tomás, investigamos cómo era la absolutamente primera de todas las voliciones, ya que a ésa se refería evidentemente el Santo en los pasajes en que hablaba del acto primero de la voluntad. Y dificultades que podrían acaso atenuarse tratándose de la primera volición perfecta y completa, urgían más duramente en la explicación de esa primera apetición volitiva. Veamos, por tanto, qué dice Suárez sobre la primera de todas las voliciones, imperfecta aún con relación a la estudiada; cuanto más que la doctrina que sobre ésta hallemos se podrá aplicar con suma facilidad para completar lo que nos falte aún de la primera volición perfecta.

Examinemos, pues, como lo hicimos al estudiar a Santo Tomás, cuál es el objeto de esa primera de todas las voliciones; cómo justifica Suárez que tal objeto sea el que él señala, si esa volición es necesaria; y cómo es posible que lo sea; por fin, qué factor influye «ad exercitium» en la producción de ese primer acto.

b. *Objeto de la primera volición perfecta* «propter ultimum finem».

Se pregunta al tratar del último fin del hombre, si *todas* las acciones volitivas del hombre son «propter ultimum finem». La respuesta es categórica:

> «Unde dicendum est primo, hominem in omnibus actibus suis, tam bonis, quam malis, operari aliquo modo propter ultimum finem simpliciter (UF. 3, 6, 2).

Luego, preguntemos a Suárez, el niño, el semiamente de nacimiento que puede, sin embargo, hacer algo con su voluntad, ¿apetecen el último fin? Más aún, esa su primera volición, ¿la ponen «propter ultimum finem»? Advirtiendo que en esta última expresión parece que se incluye una distinción de medio y fin, como si el objeto verdadero y completo, apetecido de esta manera, fuese el bien limitado como medio para el último fin, queridos ambos con el mismo acto. Una cuestión parecida se nos planteó antes en Santo Tomás. Veamos ahora la solución de Suárez.

Ese objeto apetecido en la primera volición, no es necesario que sea ni un objeto reconocido expresamente como último fin, Dios N. S. por ejemplo, ni tampoco el último fin «formal», es decir la felicidad, el bien en común, o con otras palabras el bien perfecto y completo. Suárez lo afirma categóricamente, de perfecto acuerdo con la experiencia y el sentido común:

> «Non est necesse ut omnis homo, quando primo operatur, in-

tendat propria et formali intentione elicita aliquem finem ultimum simpliciter» (UF. 3, 1, 4).

Consideremos primero el problema en la primera volición *libre*, a la que Suárez llama *perfecta* por ser el acto libre lo perfecto en el orden volitivo, y que es, según algunos AA.,[48'] a la que se refiere Santo Tomás cuando afirma que todo lo que apetecemos lo hemos de apetecer «propter ultimum finem».

Esto lo afirma Suárez aun del primer acto volitivo libre, cuanto más de las voliciones anteriores, a las que han tenido que preceder conocimientos menos perfectos. Pues, supone con razón, que

> «quando homo pervenit, verbi gratia, ad usum rationis, potest inchoare operationes suas morales a particularibus obiectis, verbi gratia intendendo honorem, salutem, vel quid simile *prius quam tractet de fine ultimo simpliciter*» (UF. 3, 1, 4).

Y no es que pueda decirse que *esos objetos* los apetece como fin último simpliciter, al menos interpretative; pues esto incluiría un pecado mortal, al amar real, aunque sólo fuera interpretativamente, a aquella criatura como si fuese el fin último simpliciter; y no hay razón para afirmar que en las apeticiones antes indicadas de la salud, etc., se dé tal pecado mortal (Ibid. UF 3, 1, 4).

¿Será el objeto de la primera apetición ese «finis ultimus formalis», el «perfectum et completum bonum homini, ut ex hoc affectu oriantur actus circa particularia bona?» (3, 5, 1). Hemos visto expresiones en Santo Tomás que parecen favorecer esto. Suárez cita alguna más manifiesta aún, y añade otros AA. que son de este parecer. El opina así:

> «Dicendum est, non esse necessarium absolute, ut ante intentiones seu appetitiones particularium bonorum praecedat intentio finis ultimi vel formalis vel materialis [de un objeto que uno se haya propuesto *explícitamente* como último fin]» (UF. 3, 5, 3).

Con él están, nos dice, Escoto, Durando, Medina; y explica luego cómo las expresiones del Doctor Angélico son verdaderas en la explicación que luego dará el propio Suárez del objeto de esa primera apetición.

Sería largo seguirle en su argumentación, con la que, por otra parte vemos que coincide la que antes hemos indicado al tratar de conciliar entre sí y con la experiencia y el sentido común, los pasajes de Santo Tomás sobre el objeto de la primera volición. Suárez expone, además, con particular eficacia las razones en favor de lo que a nosotros se nos había presentado como «Solución obvia» según antes la llamamos (cf. pág. 392);

48'. Cf. Ramírez, J. M., O. P., *De ultimo fine hominis* I, pág. 346, n. 822. Se trata de volición libre y «maxime» referente «ad ordinem executionis».

mas dejémoslas por ahora, ya que será momento más oportuno para considerarlas cuando hablemos del acto volitivo «quoad exercitium».

Una de las razones es manifestísima y, además, incluye la más concorde armonía con la explicación escolástica del origen de las ideas, mientras la inconsiderada insistencia en que el primer objeto apetecido, y, por tanto, conocido, haya de ser último fin expresamente, más bien podría declinar hacia el Ontologismo. Dice Suárez:

> «Nihil est quod necessitet illum [intellectum] ad cogitandum prius de bono [perfecto et completo, bono in communi]: quin potius facilius excitet ad aliquam exteriorem cogitationem, tum quia movetur a sensibus, qui primo offerunt particularia bona: tum etiam, quia in infantia ante usum rationis habet homo consuetudinem cogitandi de his particularibus bonis» (UF. 3, 5, 3).

Y eso aunque admitamos, contra la opinión de Suárez en otra materia, que el conocimiento intelectual verse antes sobre el universal que sobre el singular; pues de que la primera noción intelectual que tenga el sujeto sea la de ente, podría seguirse que tuviese consiguientemente la de bien trascendente a todo bien, aun al más mínimo y de ínfimo valor; pero tal «bien» no es en modo alguno el «bien perfecto y completo», la «felicidad perfecta», que supone la sentencia opuesta se habría de apetecer en el primer acto volitivo.

¿Cómo, pues, en qué sentido la primera volición tiene por su objeto, el último fin? «Interpretative» e «inchoative». En efecto:

> «Hic modus [appetendi ultimum finem], de quo nunc agimus [cuando se afirma que todas las acciones son «propter ultimum finem simpliciter»], [dico] non requiri propriam intentionem ipsius operantis vel praesentem, vel praeteritam, *sed solum interpretativam,* quae censetur contineri in ipso obiecto proximo humanae operationis, seu voluntatis *quatenus illud natura sua tendit in aliud,* vel tanquam medium ad finem, vel tanquam pars ad totum.
>
> «Unde dicendum est primo, hominem in omnibus actibus suis, tam bonis quam malis operari aliquo modo propter ultimum finem formalem *ex naturali conexione* cuiuscumque obiecti voluntatis cum tali fine» (UF. 3, 6, 2).

A lo que añade que así ha de entenderse a Santo Tomás en I-II, 1, 6, o. y en otra ocasión en que explicó más claramente su pensamiento: 4 Dist. 49, q. 1, a. 3, quaestiunc. 4.

Por parte del objeto apetecido, hay razón para admitir esa relación interpretativa, como de medio al fin; e incoativa, como de parte al todo, hacia el último fin.

¿Por parte de la voluntad? Suárez atiende también expresamente a este aspecto:

> «*Homo naturaliter appetit complementum omnis boni; in omni*

> *autem voluntate* [sc. volitione obiecti ut finis quamvis non ultimi] appetit saltem partem, seu inchoationem aliquam huius boni: ergo implicite et interpretative [por parte de la voluntad] appetit quidquid appetit, quatenus confert aliquo modo ad suum completum bonum; et hoc est amare illud interpretative propter ultimum finem formalem» (UF. 3, 6, 2).

Al tener en cuenta esta tendencia natural de nuestra voluntad hacia el bien perfecto o último fin, Suárez subraya y confirma la discrepancia absoluta que existe entre la volición humana de un bien particular sin expresa apetición previa ni concomitante, clara u oscura, del último fin y la apetición de un bien particular tenida por un sér puramente sensitivo, por un bruto.

En efecto: ya en la apetición «interpretativa» del último fin hay diferencia entre el hombre y el bruto: del hombre se supone con razón que en muchos de los casos, en que, actualmente, sólo piensa en un bien particular, si advirtiese que ese bien es conducente para la obtención del último fin, lo apetecería también como medio y, por consiguiente, apetecería actualmente el último fin. Respecto del bruto, tal hipótesis es absurda por ser éste absolutamente incapaz de conocer tanto su último fin como la relación de medio a fin y, por tanto, la que une al bien particular con el fin último.

Lo cual se ratifica y corrobora, como decíamos, teniendo en cuenta esa tendencia natural de nuestra voluntad hacia la *felicidad perfecta*, que es su último fin; pues tal tendencia es exclusiva del sér racional y no se da de ninguna manera en el bruto, del cual no es verdad que «bonum consummatum eius sit finis ultimus eius», como lo es del hombre, según bien dice Santo Tomás al tratar del modo cómo éste apetece el fin último (Cf. II, 1, 6, 1). Al apetecer el sér puramente sensitivo un bien particular no apetece una incoación del bien perfecto, pues en su tendencia apetitiva, tanto elicitiva como innata, no se da ninguna ordenación ni proporción a la posesión del bien perfecto.

Pero esa afirmación, que la voluntad apetece cuanto apetece «quatenus [id] confert aliquo modo ad suum completum bonum», ¿no parece estar medio suponiendo que ha precedido algún conocimiento de ese «bonum completum», por razón del cual se apetece todo bien particular, y por tanto, también el que es objeto de la primera de nuestras voliciones?

> «Confirmatur et explicatur —continúa el Doctor Eximio— quia *licet non praecedat* in homine *intentio elicita huius finis, praecedit* tamen *naturalis propensio in illum*, et ab hoc procedunt omnes actus circa particularia bona: ergo saltem *impetu naturae omnes tendunt in huiusmodi finem*» (UF. 3, 6, 2).[49]

49. De este modo Suárez pone en toda volición, y por tanto en la primera,

Notemos de paso la absoluta concordia en la descripción e interpretación de las raíces volitivas de nuestro sér, con que se avienen Santo Tomás y Suárez. Lo que acabamos de escuchar a Suárez es, con palabras más explícitas, lo que Santo Tomás nos decía sobre lo «natural» en la más estricta y capital de todas las acepciones de esta palabra en I-II, 10, 1 c. y 2. Suárez, en ninguna de las partes de UF que estamos ahora considerando, alude a esa Q. 10 de la I-II. No lo necesita para decir, cuando haga falta, lo que allí se dice. No está escribiendo uno de esos trabajos crítico-positivos tan de nuestros días, que resultaría un empedrado de textos de Santo Tomás. Más aún: Sin duda que ni la tiene expresamente presente en la memoria, pues con la solicitud en él tan constante de atribuir a Santo Tomás cuanto pueda ceder en honra de este su egregio Maestro, le hubiera citado en esta ocasión. Suárez lo que hace en éste, como en otros mil pasajes, es mirar a la realidad conforme a las normas de investigación y los principios certeros y fecundos que asimiló al estudiar al Doctor Angélico. Está no copiando a su Maestro, esto hubiera sido quedarse en amanuense o lo más en mero discípulo. Está imitando a su Maestro. Su genio es capaz de ello. Se enfrenta con los problemas mismos y los resuelve. También él es Maestro.

una ordenación hacia el último fin, no sólo o«ex parte operis» sino también «ex parte operantis».

Requieren algunos AA., como hemos indicado, que en el hombre esa ordenación sea *actual* en la primera volición y juzgan que no basta la interpretativa e incoativa defendida por Suárez. Así el docto teólogo J. M. Ramírez, O. P. *De hominis beatitudine tractatus theologicus I* (Biblioteca de Teólogos españoles dirigida por los Dominicos de las provincias de España, vol. 8), Salmanticae 1942, escribe:

> «nulla esset differentia[...] inter modum agendi hominis propter suum ultimum finem et modum quo propter ultimum finen suum agunt bruta animalia et alia inferiora agentia» (O. c. pág. 355, n. 848).

Sin embargo, teniendo en cuenta la ordenación que Suárez nos ha señalado tan claramente de parte de la misma voluntad, no sólo de parte de la ordenabilidad del bien particular al último fin, ya se ve, como antes hemos indicado, la diferencia entre los actos del hombre y los de los seres inferiores.

Esto, por lo demás, creemos que se confirma con la doctrina de los mismos AA. En efecto, según el ilustre teólogo a quien hemos citado, para que haya verdadera ordenación de una volición al último fin,

> «*Neque* etiam *sufficit ordinatio mere interpretativa,* hoc est, nullo modo praesupposita aliqua ordinatione actuali ordinis intentionis, *quia in ordine naturali non datur aliquis, habitus innatus quo ad ultimum finem simus naturaliter ordinati,* sicut in ordine supernaturali ordinamur in finem ultimum habitu infuso gratiae et caritatis» (O. c. pág. 354, n. 845).

Esta afirmación indica suficientemente que, si tal hábito innato se diese, bastaría la ordenación interpretativa, porque unida a ese hábito dejaría de ser «mere interpretativa» y pasaría a ser un complejo de la «habitual» más la «interpretativa», con lo cual, según ese pasaje y según la doctrina corriente entre los teólogos respecto del orden sobrenatural, se tendría todo lo requerido para

Suárez continúa aún perfilando y subrayando la solución a base de apetición incoativa, más bien aún que interpretativa; solución de Santo Tomás, como él mismo nos dice, y que como tal habíamos hallado al tratar de la doctrina del Doctor Angélico, en I-II, 1, 6, 1 y 2.

> «In quibus rationibus —continúa el último pasaje transcrito— intelligitur hoc non solum procedere in actionibus liberis, sed etiam in omni appetitu cuiuscumque boni. Intelligitur etiam hanc habitudinem particularium finium, seu obiectorum ad ultimum finem formalem, non tam esse medii ad finem proprie loquendo, quam *partis ad totum* secundum veritatem, aut saltem secundum apparentiam et similitudinem, *ut recte D. Thomas explicuit*: nam quando homo appetit, verbi gratia, voluptatem, aliquo modo eam existimat partem sui completi boni, quia licet talis voluptas non semper sit illa, quae fere pertinet ad perfectionem felicitatis humanae, habet tamen quamdam similitudinem cum illa» (3, 6, 2).

Es el aparecer, «como buena por todos sus aspectos», que más arriba dijimos, y, si no como el bien perfecto, sí «como un bien hic et nunc imprescindible».

que la obra estuviese realmente ordenada al último fin de modo conveniente y totalmente distinto y superior a como las obras de los seres inferiores están ordenadas a su último fin.

Ahora bien, ¿qué caracteres ha de tener ese hábito innato para que pueda constituir una intención habitual?

> «In ordine mere habituali non est necesse quod[agens] actu aliquid agat neque quod prius actu aliquid egerit, sed sat est quod agens sit habitualiter ordinatum in finem ultimum per aliquem habitum ordinantem ipsum, licet talis habitus non sit immediate operativus» (pág. 348, n. 828).

Ya se ve que si un hábito sobreañadido a la naturaleza, aunque no sea inmediatamente operativo, basta para ordenar habitualmente a ésta hacia el último fin, basta para que el sér modificado por él quede habitualmente ordenado hacia el último fin, con mayor motivo se dará esa ordenación en el sér al que no se la confiere un elemento adventicio y separable de él, como el hábito infuso al alma, sino su propia naturaleza, que es lo que le sucede a nuestra voluntad respecto del último fin natural.

Por lo demás, la necesidad de conciliar la opinión de la apetición actual del último fin en la primera volición libre con lo que la experiencia nos dice de esa volición y su previa cognición, hace que el citado A. la reduzca a lo siguiente:

> «Haec tamen cognitio finis ultimi *non est necesse quod sit cognitio scientifica et quasi in actu signato, sed sat est quod sit cognitio vulgaris et in actu exercito*» (O. c. pág. 354, n. 846; subraya el autor).

Podría preguntarse si ese conocimiento «*in actu exercito*» incluye algo que no esté ya en el conocimiento, requerido por Suárez, intelectivo del objeto como bueno, posible y conveniente al sujeto y, en fin, apetecido por aquella facultad de cuya naturaleza es el estar ordenada a la obtención del bien por excelencia bueno y por excelencia conveniente para ella, el bien perfecto. Si, pues, aquella *llamada* «*cognitio actualis*» está en Suárez, mejor será hablar con las expresiones propias que él usa y no con otras que haya luego que templar y atenuar.

Aquel matiz de la apetición de todo bien particular «propter ultimum finem», vemos cómo ha quedado aclarado y precisado en sus debidos límites por Suárez. En muchas ocasiones se dará esa relación de medio al fin, más o menos implícita o al menos ontológica: eso sucederá cuando la volición del último fin sea «interpretativa»; en otros casos la apetición será sencillamente del último fin «inchoative».

De la apetición virtual y habitual del último fin, más o menos aludidas por Santo Tomás en 1, 1, 3. Suárez habla con todo detalle en UF 2, 4, 2-4, y las admite en los casos en que tienen aplicación; entre los que no está, naturalmente, la volición primera. Prescindimos de esas apeticiones, pues no ofrecen dificultad ninguna ya que ambas, según Suárez, presuponen la volición actual. Da copiosa doctrina allí mismo sobre la apetición actual del último fin como tal, que según todo lo que estamos viendo en Suárez y en Santo Tomás, de acuerdo con la experiencia, no se da de hecho en la primera volición humana; aunque pueda muy bien darse en otro sér racional y también en el hombre en circunstancias especiales, p. ej., si por especial ilustración divina conoce el sujeto la felicidad perfecta de modo suficientemente claro con la intelección previa a la volición primera.

c. *Circunstancias de la primera volición del niño.*

Por último, concretándonos expresamente a las voliciones más imperfectas, a las que sin duda pertenecerá generalmente la volición primera de cada sér humano; si bien la doctrina que acabamos de hallar en Suárez tiene fácil aplicación en ellas, veamos si el Doctor Eximio se preocupó expresamente de esos casos ínfimos en lo normal.

«Quaestiuncula de non utentibus perfecte ratione».

Fijémonos en nuestro caso concreto: los niños antes de tener el suficiente uso de razón para poder elegir con verdadera libertad, ¿podrán apetecer el último fin «interpretative» o al menos «inchoative»?

Supuesto el verdadero significado de esas dos expresiones, antes indicado, la respuesta es evidentemente afirmativa, con sólo tener en cuenta esta observación de Suárez:

> «Licet isti [pueri... qui non possunt perfecte uti ratione] habeant imperfectum usum rationis, exercere tamen possunt actus intellectus, ut colligitur ex D. Thoma, in 4, Dist. 4, q. 1, a. 4, quaest. 1, ad 3, et 1 part., quaest. 8, art. 2, ad 2 [sic], quia cum utuntur phantasmatibus, non sunt ita ligati, quominus possint recipere in intellectu species, et illis uti etiam componendo et syllogizando» (UF. 2, 2, 12).

Ahora bien, con ese conocimiento intelectual podrán conocer, y con-

siguientemente apetecer volitivamente, objetos que por su naturaleza sean medios más o menos aptos, más o menos próximos o remotos para la adquisición del último fin. Ahí está, manifiestamente, la volición interpretativa del último fin. La incoativa es aún más fácil de tener, por parte del objeto, como arriba hemos visto. Por parte del sujeto, en el niño y en cualquier sér racional que actúa con su voluntad, precede y acompaña a toda volición elícita y es la razón fundamental subjetiva de ella, aquello que Suárez llamaba «naturalis propensio in ultimum finem illum»; y por eso, esas operaciones volitivas, aunque menos perfectas, brotan de aquel «impetus naturae» en virtud del cual «omnes [actus voluntatis] tendunt in huiusmodi finem [ultimum]» (UF 3, 6, 2).

En particular, respecto de la capacidad en general de esas mentes deficientes para obrar «propter finem», hace la siguiente observación, que si bien innecesaria al tratar de la apetición interpretativa o incoativa del último fin, mediante la volición primera, es digna de tenerse en cuenta para las reiteradas apeticiones del último fin durante la vida, de modo más o menos implícito y tanto por mentes deficientes como por las normales cuando sólo muy confusamente atienden al fin; según más arriba exponíamos (pág. 430-431).

> «omnes [actus voluntatis] tendunt in huiusmodi finem [ultimum]» (UF. 3, 6, 2).
>
> «Possunt ergo —continúa el pasaje antes interrumpido— per intellectum cognoscere bonum et utilitatem medii ad finem [et] ex propia voluntatis ordinatione operari propter finem.
>
> «Atque ita sane dicendum videtur, licet isti homines [amentes] non habeant perfectum dominium suarum actionum, nec perfectam rationis cognitionem [por lo cual, «certum est huiusmodi homines non esse capaces culpae, praesertim mortalis»]: et ideo non tam perfecte operantur propter finem sicut cordati homines: [sed] si non sint omnino insani, possunt aliquo modo operari propter finem, quod probat experientia. Unde si interrogentur, propter quid appetant sanitatem, respondent, quia aegrotare est disconveniens sibi: et si rogentur cur utantur medicina, respondent quia confert ad sanitatem: signum ergo est non ita privatos esse ratione, quin possint medium cum fine conferre, atque adeo unum ad alterum ordinare, quod est operari propter finem.
>
> «Confirmatur: nam aliquando experimur in his omnibus, quasdam actiones procedentes ex quadam veluti providentia et sagacitate, *quae non possunt referri in solum instinctum naturae,* sicut solet fieri in brutis: homo enim, quia ratione utitur, non habet a natura *huiusmodi* instinctus [no es que se niegue *todo* instinto en el hombre]; ergo proveniunt illi actus ex cognitione rationis, atque adeo ex ordinatione unius ad alterum» (2, 2, 12).

Esta «quaestiuncula» es ilustrativa por su natural aplicabilidad, como decíamos, no a la apetición del último fin en la volición primera, que esto

ni Suárez lo enseña ni se concilia con la experiencia, como hemos visto, sino a muchas apeticiones reiteradas, cuyo objeto más o menos implícito es la felicidad perfecta. Al mismo tiempo es una muestra de la argumentación suareciana: objetiva, fundada en la experiencia, en la que busca por guía a Santo Tomás, que prevé todas las posibles dificultades: esa sagacidad humana no puede atribuirse al «*solo instinto*»: ese «*huiusmodi instinctus*» que sea puro instinto, es decir innato y puramente sensitivo, no se da en el hombre para operaciones tan sagaces. La psicología experimental más adelantada, a la que con razón se podría preguntar sobre estos asuntos empíricos, ratificaría y admiraría estas certeras afirmaciones de Suárez... si las conociese.

d. *La primera volición ¿necesaria «quoad specificationem»?*

Ultima cuestión que sobre esta primera volición nos veíamos obligados a proponernos al estudiarla según la doctrina de Santo Tomás: ¿cómo puede ser necesaria tal volición, si su objeto es, comúnmente si no siempre, un bien sumamente limitado y, por tanto, mezclado de «no bien», de mal? Santo Tomás, en efecto, nos hablaba siempre de la primera volición como de apetición necesaria del bien perfecto, en virtud de la cual, la voluntad quedaba capacitada para desplegar en adelante sus energías volitivas de apetecer con actos, ya necesarios, ya libres, según el objeto sobre que versasen. Y aquel primer acto había de ser necesario —concluímos— aun «quoad exercitium», porque la solución siempre repetida por el Doctor Angélico para eliminar tal necesidad, el que el sujeto pudiese no pensar entonces en aquel objeto—«non autem» quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine» (*De Malo*, 6, a. unic. C.)—, no tiene aplicación en el primer acto volitivo, con el que no se ha podido dirigir la intelección anterior.

Para Suárez, ¿existe ese problema? Es decir: ese primer acto volitivo ¿tendrá que ser necesario? Y en las ocasiones en que de hecho sea necesario, ¿cómo explica él esa volición necesaria versando sobre un objeto limitado, imperfecto?

Suárez delimita con toda precisión las diversas cuestiones.

Que de hecho muchas voliciones, y entre ellas la primera del niño, son actos no libres sino necesarios, es manifiesto. Luego veremos, cómo explica la producción de tales actos.

Pero ateniéndonos ahora a la primera de las preguntas propuestas: si la volición primera, o por razón de su objeto, o por alguna otra causa intrínseca e inseparable de ella, habrá de ser un acto no libre sino necesario; Suárez responde manifiestamente que la volición primera, por ninguna de

estas razones tiene que ser necesaria. Su pensamiento aparece suficientemente claro en estas líneas:

> «Utrum voluntas et intentio sint actus liberi vel necessarii» (6, 3, initio).

Recordemos que «voluntas» significa aquí:

> «simplicem quemdam actum voluntatis, qui est quasi prima inclinatio voluntatis in obiectum propositum tanquam per se amabile, cuius effectus formalis non potest esse alius quam velle illud obiectum propter se, sine ordine ad aliud, qui actus dicitur simplex quia nullum alium supponit, neque virtute alterum includit: ex quo patet hunc actum proprie versari circa finem [...] hic actus est primus voluntatis motus ut docet Arit. 3, Ethic. 2». (6, 1, 1.).

«Intentio» añade algo más: es la apetición del fin no poseído, y por eso, «investigandus per media» (6, 1, 2-4).

Fijémonos en la «voluntas» del fin amable por sí mismo, que es la que más nos interesa. A la pregunta propuesta como título a la sección 3.ª, que acabamos de transcribir: «Utrum voluntas...», responde así:

> «Ante finem acquisitum voluntas particularis finis *nunquam* est necessaria quoad exercitium, neque proprie quoad specificationem, sive ille finis particularis sit sive ultimus» (6, 3, 2).

Es decir, los actos apetitivos del «fin», aun del «último fin» expresamente tal, para el hombre en esta vida son, atendido el objeto, siempre libres. Por tanto, sea el objeto de la volición primera el último fin, o sea un fin particular considerado como tal, es decir, «per se amabile», no incluye el que tal volición haya de ser una apetición necesaria. Y lo mismo se diga, naturalmente, de cualquier otra «appetitio finis» último o particular, aunque, por ser «fin», sea «per se amabilis».

No niega Suárez que haya tal vez circunstancias en las que el fin último se presente de manera que «necessitet quoad specificationem»; y que de ponerse algún acto respecto de ese fin, ése deba ser de apetición y no de aversión. Pero lo que aun en ese mismo caso sucede, como todos reconocen, es que tal acto apetitivo puede omitirse; y, por tanto, si se pone, se pone con verdadera libertad, pues para que un acto sea verdaderamente libre, basta que el sujeto lo haya puesto cuando podía haberlo omitido a su beneplácito.

Pero, generalmente, la libertad es mucho mayor, sea el objeto apetecible el fin último, un fin particular o los medios conducentes para uno o para otro.

En efecto:

> «Obiectum quod voluntati proponitur, vel non ostenditur ut omnino necessarium et carens omni ratione mali: vel non ita aperte et evidenter proponitur, ut et ipsa voluntas non possit subterfugere: et intellectus non possit rationem, *ad actu* saltem *non amandum* invenire» (6, 3, 2).

Esto, como se ve, vale para toda clase de objetos, sean fines o medios, y como tales conocidos y apetecibles.

Y como los factores que influyen en el acto «quoad exercitium» se atemperan al atractivo que el objeto presente «quoad specificationem», y en esta vida ningún objeto se presenta, *al ser examinado con suficiente deliberación,* como «absolute necessarium et sub omni respectu et consideratione bonum»; de ahí que ninguna volición, ni la primera ni ninguna otra, sea su objeto un fin particular o el último fin, haya de ser necesaria, con tal que vaya precedida de conveniente deliberación.

Esas voliciones, libres siempre, al menos «quoad exercitium», y por tanto, verdaderamente libres, son todas las que constituyen el orden que más arriba hemos llamado «*orden especulativo*».

Suárez admite, otras voliciones necesarias, que lo son con todo rigor por razón de su mismo objeto:

> «Acquisito ultimo fine, actus voluntatis circa illum est omnino necessarius. Si conclusio intelligatur de fine supernaturali, Deo scilicet clare viso [...]» (6, 3, 3).

Son las voliciones del «*orden ideal*», según arriba lo llamamos.

De las cuales vuelve Suárez a excluir expresamente la apetición del último fin en esta vida; y ello, no precisamente porque la voluntad pueda antes desviar la atención del entendimiento para que no piense en ese excelente objeto, sino

> «quia tota huius vitae consecutio est imperfecta».

Es decir, abundando en las mismas ideas antes ya expuestas, porque ese último fin, tal como se le conoce en esta vida y como quiera que se participe de su posesión, en la mejor de las hipótesis, siempre, supuesta la suficiente deliberación, puede aparecer con circunstancias no atrayentes. Y, por tanto, prescindiendo de la previa actividad de la voluntad para hacer que el sujeto piense o no en él; aun bien presente en el entendimiento y bien conocido cuanto lo puede ser en esta vida, no determinará a la voluntad para que ésta lo apetezca con una volición necesaria.

Por eso —insistamos para aclarar una frase de Suárez antes transcrita— llega él a decir:

> «Ante finem acquisitum *voluntas* [volitio finis] [...] *nunquam*

est necessaria quoad exercitium, *neque proprie quoad specificationem,* sive ille finis particularis sit, *sive ultimus*» (6, 3, 2).

Nótese el subrayado nuestro. Y la razón creemos que está en que, aun en el caso de que se apetezca ese objeto que, de por sí bastaría para determinar la voluntad «quoad specificationem»; de hecho en esta vida, si precede la conveniente deliberación, podrá no ser apetecido: se pondrá la volición, pero con verdadero poder entonces en el sujeto para omitirla Y esa volición, por consiguiente, *es* simple y totalmente *libre.* Por tanto, aquello de que el objeto *determinaba* como *imponiendo necesidad* e impidiendo así que el acto fuese libre, no dice lo que en la realidad objetiva sucede.

Esa «necessitas quoad specificationem», precisando más, esa *falta* de «libertas contrarietatis», si se da en esta vida respecto a la felicidad perfecta, hará que el *omitir* la apetición del objeto contrario a la felicidad perfecta *no sea* una omisión *libre*; pero de ninguna manera justificará el que a la apetición de la felicidad perfecta, que al sujeto se le presenta como limitada bajo algún aspecto, se la pueda llamar «apetición necesaria».

Pasemos a las voliciones que forman el «*orden práctico*». ¿Las admite Suárez?

Da el Eximio por indudable que muchas de esas apeticiones de objetos que no son la felicidad perfecta ni se conciben como tales, son voliciones necesarias. Indudablemente que una de ellas es generalmente la primera volición de todo niño. ¿Cómo surge necesariamente, si el objeto en sí es tan impotente para atraer necesariamente a la voluntad racional?

La explicación está en lo ya indicado al exponer cómo tales personas, aunque puedan «operari propter finem», son incapaces de hacerlo con la perfección y dominio con que lo hace la mente humana en su estado de suficiente desarrollo, normalidad y vigilia. Es que

> «isti homines [...] non habent perfectum dominium suarum actionum, nec perfectam rationis cognitionem» (UF 2, 2, 12).

El sujeto no dispone, sea por una causa o por otra, de la capacidad intelectual suficiente para someter a deliberación el objeto que se le presenta; existe, sin embargo, conocimiento intelectivo de algo bueno en el objeto; seguirá, por consiguiente, la volición puesta necesariamente.

Y esto, precisa Suárez, aun en los casos en que parezca que hay elección; una cierta apetición, diríamos, que revela inteligencia, pero no libertad. Oigámosle:

> «Dico primo esse quemdam modum electionis multo magis

> proprium quam in brutis, quia potest media cum fine, et inter se conferre: unde interrogatus amens rationem reddit, propter quam hoc potius quam illud eligat: et ratio a priori est, quia in hoc non est omnino impedita operatio rationis, ut suo loco vidimus» (8, 5, 5).

Ahí está la volición reveladora de un previo conocimiento intelectual, racional: conocimiento de relaciones, conocimiento del medio como tal.

> «Tamen, adverte secundo, illam electionem non esse proprie humanam, seu moralem, quia in illa amens, vel puer non habet dominium, *neque fit ex perfecto consilio* et potestate operantis» (8, 5, 5).

No hay, pues, volición libre porque falta capacidad en aquella inteligencia para deliberar sobre el objeto todo lo necesario para que éste en el juicio práctico, imprescindible para la elección, aparezca parte bueno parte malo, parte eligible parte rechazable. Según nuestra concepción ya antes expresada, diríamos: el objeto aprehendido o como fin, apetecible por sí solo, o como medio, apetecible por el fin, se le presenta al sujeto como «hic et nunc imprescindible»; la subsiguiente volición no es libre.

¿Factores que expliquen ese estado de incapacidad, habitual en el perturbado mental; temporal, en el niño desde que comienza a actuar su inteligencia hasta llegar al perfecto uso de razón; circunstancial, en tantas ocasiones de la vida en que emitimos voliciones necesarias?

La primera respuesta de Suárez es de alcance muy universal, según creemos:

> «Et ratio [de esa incapacidad para la conveniente deliberación] sumi potest ex dictis supra de voluntario, quia tunc ratio sequitur iudicium sensus, et non per se et propria virtute iudicat; voluntas autem comitatur intellectum» (8, 5, 5).

El conocimiento sensitivo capta un aspecto bueno del objeto, de modo necesario, limitado, demasiado semejante a lo que sucede en el bruto; el apetito sensitivo lanza su apetición; el organismo, con sus sensaciones de diversos órdenes, en particular cenestésicas, está interesado en aquel bien ya apetecido necesariamente con apetición sensitiva. En estas circunstancias, lo que al entendimiento se le presenta en primer término es el aspecto favorable aprehendido por la percepción sensitiva; el atractivo presente en ese aspecto se refuerza por el sentimiento inferior y estado cenestésico de que va impregnada la apetición sensitiva; en estas circunstancias, es obvio y la experiencia lo confirma, que al penetrar el entendimiento, aun el del niño o del deficiente mental, más profundamente que los sentidos el objeto, lo haga en la dirección por la que le han precedido los sentidos: advirtiendo los aspectos atractivos del objeto. Si aña-

dimos, por fin, para completar el cuadro real, la deficiencia intelectual del niño y del más o menos afectado de perturbación mental; con la consiguiente impresionabilidad excesiva por lo sensitivo, impotencia habitual, mayor o menor, en el dominio de la marcha de su psiquismo, estrechez del campo de la conciencia que queda demasiado ocupado con cada uno de los objetos interesantes para el sujeto («convenientes») que se le presenta, en fin y, como elemento concomitante y consecuente, habitual inhibición de las facultades críticas: tendremos, descritos por la psicología experimental, los factores que impiden la deliberación necesaria para el acto libre y que son los que con frase sinténtica, fruto de una ojeada penetrante sobre los hechos reales de experiencia, condensa Suárez en aquellas felices expresiones:

> «Tamen adverte illam electionem non esse proprie humanam, vel moralem, quia in illa amens vel puer non habet dominium, *neque fit ex perfecto consilio* [...] quia tunc *ratio sequitur iudicium sensus*, et non per se, et propria virtute iudicat; voluntas enim [que es la que elige] comitatur intellectum» (8, 5, 5).

Aquella causa de falta de libertad, significada por Santo Tomás con la expresión «ex dispositione hominis» (*De Malo* 6, a. unic., C.), queda aquí expuesta y razonada por Suárez, que, notémoslo una vez más, no cita este pasaje de Santo Tomás, y sí otros donde la idea no está con la claridad que en éste, pero que era más obvio fuesen consultados por Suárez o estuviesen presentes en su memoria, por ser pasajes de la obra principal del Doctor Angélico y clásicos sobre la voluntad. Por eso, nos confirmamos en nuestra apreciación indicada en ocasión parecida, de que Suárez, al escribir esto, no tiene presente aquel artículo de la Q. 6 *De Malo*; y sin embargo, lee a través de otras expresiones mucho menos precisas de Santo Tomás lo que éste, en ocasión posterior, al exponer de nuevo su pensamiento sobre esta materia, escribe textualmente.

La explicación de Suárez es, por lo demás, más amplia, y más llevada hasta la raíz.

La doctrina expuesta por él expresamente sobre el niño y el más o menos perturbado mental, *puede aplicarse al adulto normal* en mil ocasiones en las que su apetición no llegue a ser libre por efecto del influjo de los factores señalados y otros posibles que impiden el que la volición proceda «ex perfecto consilio».

Suárez, finalmente, considera dos nuevas clases de casos posibles en que la volición se ponga sin libertad: el del que permanentemente está privado de razón por enfermedad mental, y sin embargo, a veces, o habitualmente en ciertas materias, parece razonar como normal; de donde se seguiría que sus elecciones en este último caso, pudieran ser libres;

y el caso de perturbaciones pasajeras, «ut in illo, qui ira vel furore agitatur».

En ambas clases de casos se inclina por negar la libertad de las voliciones: habitualmente para la primera clase; y en la segunda, la libertad de todas las puestas en el acceso de furor o de perturbación análoga. Como aquí sólo trata del problema psicológico de la volición en sí, prescinde de la doctrina moral, no psicológica, del voluntario in causa.

La razón que de su parecer da es perfectamente lógica: La perturbación de los sentidos impide, en ciertas circunstancias, el recto y conveniente uso de la razón. Al faltar éste, no habrá la debida deliberación y la correspondiente volición no será libre sino necesaria. Oigamos sus palabras respecto de los accesos pasajeros:

> «Contingere autem potest hominem alias recte dispositum ad utendum ratione ita esse affectum in aliquo negotio, vel materia, ut illa proposita statim vehementer commoveatur, et organum phantasiae alteretur: et ideo eo tempore non potest uti ratione: tamen pro tunc indispositus vere est in quacumque materia (8, 5, 6).

Todos los casos han quedado previstos y la razón psicológico-filosófica asentada. Sobre su aplicación a cada hecho concreto y a ver si es posible que el perturbado mental habitual, al razonar sobre una materia, pueda discurrir y ser perfectamente responsable en otra; no había datos suficientes en los días de Suárez para dictaminar. Lo mismo se diga de su doctrina sobre el acceso pasajero. La psicopatología tenía aún que desarrollarse mucho, para multiplicar sus observaciones y análisis y para dar publicidad a lo que entonces era secreto de muy pocos iniciados. Entonces se podría determinar todo lo incluído en «aquellas circunstancias» en las que la perturbación de los sentidos impide el recto uso de la razón.

Advirtamos finalmente que, en todos los pasajes consultados para explicar las voliciones *que realmente son necesarias* en el hombre, nunca alude a la precedente capacidad de la voluntad para dirigir la atención del entendimiento de modo que no piense ahora en tal objeto. Santo Tomás en rarísima ocasión dejaba de aludir a esto; y con ello, como antes vimos, era imposible encontrar acto algo alguno que realmente fuese necesario, pues basta que se dé la libertad «quoad exercitium», para que el acto sea libre; y contra esto nos decía la experiencia que las voliciones necesarias son muchas, y que en numerosas ocasiones, y ante todo en la primera intelección, es imposible que la voluntad gobierne al entendimiento de modo que atienda o no a un objeto determinado. Hallamos para todas esas expresiones explicación y conciliación la «*impraemeditatio*».

Suárez nos evita todos esos esfuerzos. Ya nos ha dicho, fundado en la evidente y cotidiana experiencia, que en innumerables ocasiones lo que

apetece la voluntad es aquello que espontáneamente se ha presentado al entendimiento por el espontáneo y necesario influjo de los sentidos que, si muchas veces pueden ser dominados libremente «quoad exercitium», otras no lo pueden ser; y aun cuando lo son, cuando p. ej., tiene uno abiertos los ojos pudiendo cerrarlos, no por eso se puede decir que libremente recibe las impresiones de los objetos que ellos de modo completamente imprevisible captan.

Resumamos lo hallado hasta aquí:

Hemos visto, acomodándonos al orden que el estudio precedente sobre Santo Tomás nos ha impuesto, cómo, según Suárez, se produce nuestra primera volición «quoad specificationem»: conocimiento previo, intelectual, práctico no sólo especulativo, es decir, de la bondad del objeto, de lo conveniente que para el sujeto era tanto el objeto como su apetición. Todo esto como doctrina general para toda volición, concretada especialmente para la primera volición perfecta, y aplicada luego a las voliciones más o menos deficientes, una de las cuales es la primera volición real del niño.

Objeto de la primera volición aprehendido en la intelección previa: el último fin; pero no conocido expresamente, sino apetecido «interpretative» y mejor aún «inchoative» (sin excluir para otros casos la apetición actual, habitual y virtual), al apetecer aquellos primeros objetos que por el normal influjo del orden sensitivo en el intelectivo se presentan al entendimiento como buenos y son consiguientemente apetecidos por la voluntad. Razón de tal explicación es la conexión de los objetos con el fin último, como medios para él o como partes del mismo, y la ordenación innata y esencial de la voluntad al bien perfecto.

Finalmente, manera de explicar cómo puede ser realmente necesarias tales voliciones dirigidas a objetos tan limitados e imperfectos: la falta de debida deliberación de la razón con las causas que la explican, manifiestas en el niño y en el perturbado mental; aplicables, con prudente acomodación, a las incontables voliciones necesarias del hombre normal ante el fin o el medio que se le presenta como «hic et nunc imprescindible», y que es por él apetecido sin libertad. Ultima aplicación a los estados de lucidez de los anormales psíquicos y a los accesos anormales de los habitualmente sanos de mente.

2. La primera volición «quoad exercitium».

a. *Influjo de la voluntad.*

El factor a cuyo influjo se debe el acto volitivo «quoad exercitium» ha estado reaccionando, por decirlo así, con perfecta acomodación a las exigencias especificativas del objeto, pero oculto a nuestra mirada. Investiguemos cuál es.

¿Será, o al menos tomará parte en esa moción «quoad exercitium» el acto cognoscitivo previo?

> «De motione quoad exercitium—responde Suárez acerca de esto—Thomistae fingunt illam necessitatem imperii, *communiter* dicunt intellectum illo imperio ita efficaciter movere voluntatem *ad primam volitionem finis,* ut, posito tali imperio, non sit in potestate voluntatis non amare et hoc modo dicunt, intellectum applicare voluntatem ad hunc actum quoad exercitium, et effective: citant Aristotelem 6, Ethic., a cap. 8 ad 11, dicentem intellectum practicum movere effective et quoad exercitium voluntatem, ut patet in prudentia, cuius imperio posito est impossibile, voluntatem non obedire» (6, 6, 4).

Es la «Solución segunda» que antes hemos visto expuesta de labios de uno de sus defensores, y que ahora comprobamos cuán exactamente es conocida y declarada por Suárez.

> «Dicendum tamen est —continúa— voluntatem *in hoc actu* [se trata expresamente del primero] non moveri ab intellectu effective, neque quoad exercitium: quod colligitur ex D. Thoma I-II, 17, art. 1, ubi ait, imperium non esse in ratione, nisi supposito actu voluntatis, a quo suam vim et efficaciam sumit: ergo circa primum actum voluntatis non potest esse imperium: unde D. Thomas I-II, q. 47, ait imperium tantum esse de his, quae sunt ad finem. Et Aristoteles supra dicit, imperium esse prudentiae, cuius non est praescribere finem, sed media» (6, 6, 5).

Y continúa confirmando eficazmente su argumentación y refutando la sentencia opuesta con razones con las que coinciden las que antes hemos expuesto al examinar algunas frases de Santo Tomás en las que pudiera entenderse a primera vista que la primera volición podía ir precedida de un verdadero imperio.[50]

La segunda solución está categóricamente eliminada conforme a la razón, a Santo Tomás y a Aristóteles.

Positivamente, ¿cuál es el factor que mueve «quoad exercitium»? No olvidemos en este delicado asunto, que Suárez está exponiendo el proceso psicológico, es decir atiende únicamente a las causas segundas psíquicas que intervienen; prescindiendo en estos momentoos de referirse al influjo que a la causa primera le corresponda en estos actos como en cualesquiera otros de las criaturas; y caso de aludir a la causa primera, lo hará si, a su juicio, le corresponde a ésta alguna intervención especial en este primer acto volitivo además de la que haya de tener en todo acto de las causas segundas o en toda volición distinta de esta primera.

50. Cf. pág. 376-383, cf. también 393-400.

Después de distinguir cuidadosamente entre la acción misma y la moción a la acción, respecto de la acción misma asienta categóricamente:

> «Sola voluntas est totum principium efficiens suum actum: atque adeo nihil recipit ab obiecto, neque ab illius cognitione» (6, 6, 2).

Esto concuerda plenamente con lo que le acabamos de oír respecto del imperium que según otros autores debiera mover «efficienter» y por tanto «quoad exercitium». Y esta sentencia que acaba de afirmar

> «Est D. Thomae supra et Scoti et communis» (6, 6, 2).

Añade a continuación el porqué de esa suficiencia que la voluntad tiene en sí para producir su acto, supuesto el previo conocimiento del objeto. Es preciso tener en cuenta esas razones, porque en ellas nos muestra Suárez su concepto sobre la voluntad, del que se derivan otras importantes consecuencias. Que sea la voluntad la que produce su acto,

> «constat —dice—, quia est actus vitae, et debet procedere a principio intrinseco» (6, 6, 2).

Pasemos a lo segundo, más delicado:

> «Quod vero sola [voluntas] efficiat, est valde consentaneum naturae voluntatis: non solum quia perfecte libera est, sed etiam *quia est quoddam pondus in suum obiectum*:[51] unde fertur in illud ad modum aliarum rerum, quae habent inclinationem» (6, 6, 2).

La voluntad, así la concibe Suárez, ya está inclinada de por sí hacia el bien, algo así como la piedra a ir hacia el centro; bastará, por tanto, poner las condiciones necesarias para que esa energía, como represada, pueda desplegarse, y la voluntad producirá su acto apetitivo. Una diferencia esencial, entre otras, distingue a ambos seres: la piedra, quitados los obstáculos, va necesariamente al centro, y la voluntad, propuesto el objeto y cumplidas todas las demás condiciones, unas veces producirá necesariamente su acto vital apetitivo, como hemos explicado, pero otras muchas, lo producirá o lo omitirá, a su beneplácito, conforme a su soberano dominio de potencia libre.

Ese es su pensamiento, bien claro por cierto. ¿Es además objetivo, exacto?

Por de pronto se identifica en absoluto con el de Santo Tomás, con el de toda la Escuela y podíamos decir que con el de toda la humanidad.

51. Concepción muy conforme con Santo Tomás: «Cum ipsa voluntas ut *quaedam inclinatio*» *de Ver.* q. 22, a. 5, C.

Hasta la comparación con los cuerpos graves es clásica. Es, por consiguiente, una concepción reconocida por todos; lo cual nada tiene de extraño, si advertimos que es una concepción perfectamente exacta y verdadera, como que no consiste en otra cosa que en reconocer que la voluntad racional tiene en sí una inclinación innata hacia el bien, y que por tanto está orientada y dirigida a apetecerlo, libre o necesariamente, según los casos, cuando se le presente.[52]

Este es el fundamento, en el que todos convienen; en las consecuencias que de él se derivan, nacen las divergencias. Suárez, en oposición a los defensores ya impugnados del imperio irresistible previo a la primera volición, y discrepando de los que exigen una primera apetición del fin último o bien universal que capacite a la voluntad para poder apetecer luego los fines o bienes particulares; deduce de ese modo de ser de la voluntad reconocido por todos, que por razón de ser voluntad no necesita moción especial ninguna «quoad exercitium» de ningún agente externo para producir su primer acto volitivo, sea éste necesario o libre; y como consecuencia de ese mismo modo de ser de la voluntad, tampoco necesita ésta haber apetecido primero con un acto necesario el fin último, para quedar «in actu» así capacitada para tener posteriores apeticiones de bienes particulares.

Esto, como se ve, incluye al mismo tiempo lo que antes también dedujimos del estudio sobre el objeto de la volición primera, a saber: que considerada la naturaleza de la voluntad racional, no hay dificultad ninguna en que su primera volición sea libre, si bien las circunstancias que en el hombre concurren, hagan que de hecho tal primera volición, según lo explicado, sea un acto necesario.

Veamos, pues, cómo arguye Suárez al deducir sus consecuencias.

Respecto del acto cognoscitivo precedente, ya hemos visto cómo demostró con toda eficacia que éste no influye «eficienter» en la primera volición, lo que habría de hacerse, según los defensores de esa opinión, por medio del imperio puesto sin previo acto volitivo y tan eficaz, por otra parte, que imposibilitaría la libertad del acto siguiente.

Aparte del objeto y la intelección previa, ¿qué otra causa externa podría influir en la voluntad para moverla «quoad exercitium» a esa primera volición? La única causa extrínseca a la voluntad que tal puede hacer es evidente, como bien enseña Santo Tomás, que es sólo Dios (I-II, 9, 6, o.). Pues bien, este Principio soberano y «universalis motor», ¿influirá «quoad exercitium» *en el primer acto* de la voluntad *comunicándole algún especial impulso*, con el cual pueda la voluntad romper a obrar, de modo que queda ya capacitada para en adelante moverse de por sí a ape-

52. Cf. I-II, 10, 1, C. y 2. *De Veritate*, q. 22, a. 5, C.

tecer ya libre ya necesariamente, según los diversos objetos y demás circunstancias?

b. *El «universalis motor», en la primera volición.*

La letra de Santo Tomás ya recordamos cómo sonaba:

> «Primus autem voluntatis actus [...] est ex instinctu naturae, aut superioris causae, ut supra dictum est» (17, 5, 3).

Y en el lugar «supra» ahí citado, se decía:

> «Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis» (9, 4, C).

Y tal «exterius movens», ¿cuál puede ser?

> «Quod motus voluntarius eius [hominis] sit ab aliquo principio extrinseco quod non est causa voluntatis, est impossibile. Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus» (9, 6, C).

Luego, respondiendo afirmativamente a la pregunta que encabeza ese artículo sexto, «el único principio exterior que puede mover la voluntad es Dios».

Dios, pues, según Santo Tomás, tiene que tener una especial intervención sobre el primer acto de la voluntad, moviéndolo «quoad exercitium».

Suárez, ¿qué opina de este especial influjo divino en el primer acto volitivo?

> «Fundamentum [huius sententiae] est, quia qui se movet, debet operari ex intentione finis prius amati, quia finis est principium eius motionis: hic autem modus motionis repugnat ipsi amori et intentioni finis» [que no supone otro «finis prius amatus»] (6, 7, 1).

Toda volición, según esa opinión, sólo puede producirse «quoad exercitium» en virtud de una previa volición del fin ya tenida. Esto en la primera volición es imposible. Luego para que esa primera se produzca deberá intervenir con su impulso especial una causa exterior capaz de mover a la voluntad «quoad exercitium», Dios.

> «Quam sententiam —continúa— *interdum videtur indicare* D. Thomas» (Ibid.).

ya hemos visto dónde.

> «Alii, ut Scotus, 2 Dist., d. 5 et 25, censent voluntatem movere se ipsam in primo amore finis».

«Dicendum est primo: Physice voluntas se movet, et applicat ad primum actum, quem habet circa finem: quia physice se movere, est efficere in se motum: at voluntas efficit in se istum motum ad finem» (6, 7, 2).

Completemos la explicación con una comparación, más inteligible y más eficaz para las mentes medievales hechas a la física aristotélica, según la cual el cuerpo grave no iba hacia el centro porque de allí le atrajesen con actividad eficiente, sino porque su disposición interna innata le impelía constantemente hacia allí como hacia su «locus naturalis»:

«[Voluntas] est quoddam pondus in suum obiectum: unde fertur in illud ad modum aliarum rerum quae habent inclinationem: modus vero operandi alicuius inclinationis ut *gravitatis* est ut ipsa se inclinet in terminum: a termino vero moveatur finaliter, non effective; ideo non est necessaria alia efficacia» (6, 6, 2).

El argumento lo dirige Suárez directamente a excluir toda moción eficiente de parte del objeto y del previo conocimiento; pero prueba consiguientemente, que ninguna otra moción exterior es necesaria para este primer acto. ¿Necesita la piedra la primera vez que cae hacia el centro un especial impulso del «universalis motor» o de otro motor extrínseco, que no necesitará luego todas las demás veces que en el decurso de su existencia vuelva a caer hacia el centro. Evidentemente que no. Pues, ¿por qué he de requerir ese especial influjo de un motor externo la voluntad para su primer acto y no para los demás, si tan inclinada está por su apetito innato hacia el bien como lo está la piedra por el suyo para dirigirse hacia el centro?

¿Es que la voluntad tiene que pasar «de potentia ad actum», de modo que, de incapacitada para obrar, pase primero a estar capacitada y al fin obre? Y ¿no le sucede exactamente lo mismo a la piedra? Y dejando la comparación, ¿qué dificultad hay en que la voluntad posea en sí toda la virtualidad necesaria para producir muchos de sus actos (prescindamos de los heroicos, de la guarda diuturna de la ley moral, etc.), para el primero entre otros, y en que por consiguiente, al presentarse un objeto acomodado, apetecible, produzca la volición del mismo?

«Dicendum est, igitur, eamdem voluntatem habere *totam vim activam* sui actus et posse illum recipere [ya que es acto inmanente]: nam potest idem esse simul *in actu virtuali* et potentia formali» (6, 6, 3).

Así está la voluntad en la producción de todos sus actos distintos del primero, ¿por qué en el primero ha de estar de otra manera, más impotente virtualiter?

Nueva confirmación de esto mismo excluyendo la necesidad de un pri-

mer acto volitivo del fin último, mediante el cual quede la voluntad ya capacitada para producir nuevas voliciones de fines particulares:

> «Nec ex parte voluntatis creatae datur haec necessitas, quia si [in] obiecto sit sufficiens ratio, ut per se ametur, *voluntas habet sufficientem virtutem ut eliciat actum circa illud absque priori actu, quia habet naturalem inclinationem ad bonum, et vires ad appetendum illud si sibi proportionatur*» (UF 3, 5, 3).

Esto, ¿no parece evidente? ¿Por qué, pues, requerir un acto previo, gracias al cual quede la voluntad capacitada; acto para el que haría falta ese especial impulso extrínseco?

> «Hac enim ratione quaelibet alia potentia animae sive sensitiva, sive intellectiva potest primo operari circa quolibet obiectum, si sibi sufficienter proponatur: nulla est ergo necessitas, ut ille actus generalis alios antecedat» (UF 3, 5, 3).

La posición de Suárez es clara y parece sumamente razonable. ¿Será conciliable con la de Santo Tomás?

Ya le hemos oído decir a Suárez respecto del especial influjo divino en la volición primera «quam sententiam interdum videtur indicare D. Thomas» (6, 7, 1). No ve él que ésa sea sentencia clara y seguramente defendida por Santo Tomás. No nos es posible tratar aquí detenidamente este asunto, que reservamos para otra ocasión en que examinemos las «Veritas» dedicadas por F. Romeo a estudiar el influjo divino en nuestros actos volitivos; pero unas cuantas indicaciones que manifiesten cómo el pensamiento del Doctor Angélico es mucho más conciliable de lo que a primera vista pudiera parecer, con el del Doctor Eximio pueden aducirse inmediatamente y son las que siguen:

En los textos que hace poco transcribimos de Santo Tomás (17, 5, 3; 9, 4, C.), no los más conciliables con la opinión suareciana, no es, sin embargo, tan definitivo el afirmar el influjo de una causa exterior que no se diga expresamente también «ex instinctu naturae». En la Q. 9 sólo se aludía a la causa superior: «ex instinctu alicuius exterioris moventis»; más adelante, en la Q. 17, esa apelación al especial influjo divino se atenúa: «ex instinctu naturae aut superioris causae».

Más aún. En 9, 6, C., donde se explica cómo Dios es el único principio exterior que puede mover la voluntad, toda la exposición se mueve sobre una constante analogía entre el movimiento del cuerpo grave hacia el centro y el movimiento natural de la voluntad hacia el bien. Las únicas frases dedicadas en toda la exposición al movimiento de la voluntad por Dios, son las siguientes:

> «Movetur enim lapis sursum ab homine qui naturam lapidis

non causat, sed hic motus non est lapidi naturalis: naturalis autem motus eius non causatur nisi ab eo qui causat naturam.

«Unde dicitur in 8 Physic. quod generans movet secundum locum gravia et levia. Sic ergo hominem voluntatem habentem contigit moveri ab aliquo, qui non est causa eius: sed quod *motus voluntarius* eius sit ab aliquo principio extrinseco, quod non est causa voluntatis, est impossibile» (l. c.).[53]

¿Qué movimiento es ese «naturalis» en cuanto opuesto a «violento», es decir, conforme con la naturaleza de la voluntad, dado a la voluntad por el que es su causa, Dios Creador, análogo al que comunica a los cuerpos pesados o ligeros el que los produce (generans)? Movimiento, además, que da para la primera volición, como expresamente lo dice el art. 4.º del que este 6.º es complemento y aclaración, y como expresamente lo afirma la solución ad 3um., de este mismo art. 6.º:

«Deus movet voluntatem hominis, *sicut universalis motor, ad universale obiectum voluntatis,* quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle: *sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud*».

¿Qué movimiento es ése? Todos esos caracteres, ¿no nos están señalando con precisión que no deja lugar a duda, que ese «mover» y ese «movimiento» son palabras empleadas en sentido analógico que en realidad no significan otra cosa que la acción creativa con que Dios, al formar la voluntad dotándola de su apetito innato hacia el bien, la dejó provista de todas las energías necesarias para apetecer elícitamente todo lo que fuese bueno, ese bien y los bienes particulares; de la misma manera que el «generans gravia et levia» les dota, al formarlos, de su disposición e inclinación innata, en virtud de la cual, puestos en las debidas circunstancias por parte de las demás causas segundas, prorrumpirán en su característico movimiento hacia arriba o hacia abajo, según la respectiva naturaleza de cada cuerpo, sin necesidad de ningún nuevo impulso del que los formó, ni para los movimientos segundo y sucesivos ni tampoco para el primero?

Y que tal sentido análogo o metafórico de los vocables «mover» y «movimiento», en el caso que consideramos, no es ajeno a la mente de Santo Tomás, sino que es el propio y expreso sentido que él les da, nos lo dice él mismo en la Q. de la *S. Th.* dedicada a estudiar cómo Dios mueve a las criaturas, o es causa de las acciones de éstas. Hablando de los diversos modos de «mover», dice así del movimiento que ahora nos interesa:

«I, 105, De mutatione creaturarum a Deo.
«Unde [Deus] non solum *est causa actionum, in quantum dat*

53. Cf. *De Verit.* q. 22, a. 5, C.

> *formam,* quae est principium actionis (*sicut generans* dicitur esse *causa motus* gravium et levium)» (a. 5, C.).

Por consiguiente, ese «mover» como mueve los cuerpos graves y ligeros el que los forma «generans», no es otra cosa que hacerlos dotados de la naturaleza característica de los mismos, en la cual están esas disposiciones y energías «forma quae est principium actionis», necesarias para que, puestos en las debidas circunstancias, ellos por sí solos actúen.

Habrá otros títulos por los que la causa primera tenga que influir de otros modos en las operaciones de las criaturas; pero título para que influya *en la primera* volición de modo especial y distinto de como ha de influir en las demás, conforme a la naturaleza de las cosas y conforme a la recta interpretación de los citados pasajes del Doctor Angélico no vemos que haya otro que el de ser Dios la causa soberana que con su poder creó la voluntad «in quantum dedit ei formam —su naturaleza apetitiva libre ordenada a la apetición elícita del bien— quae est principium actionis» (Cf. l. c.).

Prescindimos ahora de más pasajes de Santo Tomás que confirmarían nuestra conclusión. Los aducidos son suficientes para ver una vez más que el Doctor Eximio es penetrante investigador de la realidad y magistral intérprete del Doctor Angélico.

Una alusión únicamente, al comentador clásico, el Card. Cayetano.

Al exponer precisamente la I-II, 9, 4, dice el eminente dominico:

«Voluntas movendo tam alias potentias quam se, est agens [...] ex appetitu finis» (In I-II, 9, 4; § II. Edit. Leon. VI, 79, col. 1). Y continúa con lo que hace a nuestro caso:

> «Sed non ex appetitu naturali: quia sic non moveret se, sed dans naturam moveret illam, eo modo quo gravia et levia moventur a generante» (l. c.).

Según esto, para Cayetano el *mover* a un sér como el generante mueve a los cuerpos pesados y ligeros, es simplemente producir ese sér dándole, al producirlo, *su correspondiente apetito innato.* Absolutamente nada más. Ese «mover», por consiguiente, no es producir una apetición racional o sensitiva ni impulsar o concurrir a ella; es, simplemente, darle su apetito innato.

Terminemos oyendo de nuevo a Suárez responder a una instancia basada en ese «movere»:

> «Dices, ut quis moveat physice, non est satis facere in se motum [como lo hace la voluntad al apetecer]: sed necessarium est, ut efficiat per formam ab ipso comparatam: qua ratione grave non se movet, sed a generante, quia tantum efficit illum motum ex vi ponderis naturalis».

«Respondetur, hoc magis pertinere ad modum loquendi, quam ad rem. Sed dico illum modum loquendi non esse verum, maxime in actionibus vitae, neque in naturalibus» (6, 7, 2).

Luego si el influjo divino de igual manera alcanza a todos los actos volitivos, a aquellos con que apetecemos el fin, uno de los cuales ha de ser el primero, y a aquellos con que queremos los medios ¿cómo salvar en la doctrina de Suárez, aquel influjo especial que, entiéndase de un modo o de otro, tan claramente señala Santo Tomás con Aristóteles para las voliciones que se refieren al fin y en especial para la volición primera?

Perfectamente, responde Suárez, y es fácil adivinar su respuesta:

«Inclinatio naturae primo et per se est ad bonum *per se amabile* [que es el fin]: ad media vero non inclinat, nisi ex intentione finis et media[nte] voluntate [es decir la volición del fin] (6, 7, 6).

Nuestra potencia volitiva cuando quiere el fin, es decir, el bien apetecido por sí mismo, sea el último o no, se siente impelida a apetecerlo y en su primer acto más que en ningún otro, únicamente en virtud de las fuerzas apetitivas y de la inclinación hacia el bien recibida del Creador, del «Universalis Motor». En cambio, cuando quiere otros objetos que de un modo u otro tienen razón de medios, los apetece con las fuerzas naturales suyas recibidas de su Autor, pero impulsada inmediatamente por la propia actividad desplegada por ella en el acto previo «voluntas», en la volición de aquel fin a cuya obtención conducen los medios que ahora apetece como tales. Perfectamente lo explica Suárez:

«Amor et intentio [circa finem et media] non sunt naturales [innati, positi a solo Deo in voluntate], sed eliciti a voluntate: et ideo actus circa media, qui ab actu circa finem oritur, in ipsam voluntatem magis refertur, quam in auctorem naturae.

«Exemplum esse potest in intellectu prout naturaliter movetur in assensum principiorum, et se movet in assensum conclusionum» (6, 7, 6).

Con toda razón, concluiremos, sostiene Suárez un especial influjo divino en la apetición del fin que no se da en la apetición de los medios.

Suárez todavía halla una ulterior discriminación de lo que parecería indivisible. Respecto del fin, actúa la voluntad con la «voluntas», acto que termina en el fin sola y exclusivamente, y con la «intentio»; pero ésta añade a la apetición (amor, complacencia) del fin, el dirigirse a conseguirlo, en virtud de la previa volición («voluntas)». Supuestas esas definiciones, desde la sec. 1.ª, al concluir la 7.ª, que es en la que venimos fijándonos, afirma:

«Ex quibus colligi potest, ex illis duobus actibus circa finem vo-

luntatem magis proprie referri in Deum quam intentionem: quia voluntas magis ex sola inclinatione naturae procedit» (6, 7, 6).

Hemos considerado hasta aquí directamente la primera volición y con ella la intelección previa indispensable. Pero al mismo tiempo, además de los caracteres y propiedades exclusivos de esa volición primera, han ido quedando expuestos tanto aquéllos en los que ese primer acto apetitivo conviene con todos los demás de nuestra voluntad, como los propios de ciertas voliciones más semejantes a la primera, como lo son las necesarias y las que versan sobre el fin, sea éste el último o un bien sencillamente apetecible por sí mismo.

Continuemos el proceso, entrando en aquello que es más característicamente libre.

Está apetecido con la «voluntas» el fin, aquel objeto «per se amabile»; la «intentio» se apresta resuelta a poner los medios para conseguirlo. A la razón toca investigar, deliberar sobre lo que halle conducente, dictaminar con su «iudicium». A esto seguirá la «electio».

4. Deliberación, consentimiento, elección.

Suárez habla de «consilium», de «consensus» y de «electio».

Del «consilium» provendrá el «iudicium practicum». Ya conocemos sus caracteres. A él toca presentar a la voluntad el objeto «lo conducente al fin», como bueno y conveniente para el sujeto, y esto tanto la obtención como la apetición del mismo. Esto basta por parte de la previa intelección, para que la voluntad se determine a elegir. Suárez afirma esto con tal resolución, en oposición a los defensores de un «imperium rationis» precedente a la elección, que se diría que no quiere oír hablar aquí de imperios.

> «Et patet hoc sufficere, quia tunc fit sufficiens iudicium bonitatis, et convenientiae obiecti» (6, 5, 6).

Juicio, por otra parte, como añade a continuación, suficiente para inducir a la elección pero *sin determinar necesariamente* a la voluntad, porque de la misma manera que decía tratando aún del último fin conocido en esta vida:

> «Quia obiectum quod voluntati proponitur, vel non ostenditur ut omnino necessarium et carens omni ratione mali: vel non ita aperte et evidenter proponitur, ut et ipsa voluntas non possit subterfugere: et intellectus non possit rationem, ab actu saltem non amandum invenire [...]. Nam quodcumque bonum particulare potest voluntatem repudiare: quia semper illi est aliqua ratio mali coniuncta» (6, 3, 2).

Es superfluo insistir en esta doctrina del «iudicium indifferens», pues es conocida de sobra la seguridad y claridad con que Suárez la enseña.

Así propuesto el objeto como bueno y conveniente, suficientemente aplicado a la voluntad al ser conocido intelectualmente, «per naturalem consensionem potentiarum eiusdem animae» (6, 6, 1), y capaz para mover pero sin determinar, ¿qué más hará falta para que la voluntad elija libremente? Evidentemente que nada más. Todo imperio que no sea el juicio práctico descrito, es aquí superfluo:

> «Nam illud imperium, ut eius auctores dicunt necessitat voluntatem.
>
> «Confirmatur etiam, quia imperium illud, si quod est, non praecedit sed subsequitur electionem, teste D. Thoma I-II, 13, 1, 2» (6, 5, 6).

Podría notarse, sin embargo, que Santo Tomás, como hemos visto, aunque reserva el nombre de imperio propiamente dicho para el acto de la razón que sigue a la elección; otras veces, con todo, admite implícitamente al menos que al juicio práctico de que ahora tratamos se le pueda considerar como un imperio, siquiera sea «latius dictum». ¿Admite Suárez este parecer? Plenamente. En efecto:

> «Censeo [...] ante electionem antecedere iudicium practicum, et non alium actum ab illo distinctum, qui possit dici imperium» (9, 3, 4).

Aquí como se ve lo que expresamente se niega es otro acto distinto del juicio práctico, al que le correspondiese el nombre de imperio y los caracteres que a éste le atribuyen los defensores de la solución segunda. Pero esa frase de Suárez deja entender con suficiente claridad que no se opone a que al juicio práctico, con los caracteres propios de él y sin necesidad de otros, se le llame imperio. De manera exactamente igual habla en otra ocasión (9, 3, 8.) Con más claridad aún, poco más adelante:

> «Actus intellectus [se refiere expresamente al juicio que sigue a la elección] dicitur imperium, et proprie illi convenit ratio huius vocis. Hoc vult D. Thomas I-II, 17, 1, et patet, nam imprimis illa actio per modum imperantis manifeste continet rationem imperii, qua movet et ordinat [...].
>
> «Et ideo Aristoteles tam iudicium illud practicum, quod antecedit electionem, quam quod antecedit usum, vocat imperium: et ratio est, quia imperare non est quomodocumque movere, sed movere quasi imponendo lege: intellectus autem est qui legem ponit voluntati, quoniam iudicat de agendis» (9, 3, 11).

Si se nos permite una interpretación psicológica, conciliaríamos estos

pasajes de este modo. Al escribir el citado en primer lugar, de la disp. 6.ª, 5, 6, en que está Suárez exponiendo con su habitual exactitud la doctrina verdadera sobre el juicio práctico previo a la elección; para evitar toda connivencia con el error del «imperium antevertens omnem actum voluntatis» destructivo de la libertad, prefiere ni utilizar entonces la palabra «imperium» y esto con tanta mayor razón cuanto que tampoco Santo Tomás emplea expresamente el término imperio al tratar de ese juicio, ni mucho menos admite lo que con ese nombre significan erróneamente los AA. allí impugnados por Suárez. Más adelante, al exponer la doctrina completa sobre el imperio propiamente tal (disp. 9.ª, 3), desaparecido ya el peligro de error y la discusión con los defensores de aquel erróneo imperio; no tiene dificultad en manifestar expresamente que al juicio práctico previo a la elección, tal como páginas atrás lo había descrito, podía de alguna manera llamársele imperio más o menos late dictum.

Viene, pues, Suárez a admitir la aplicabilidad del término «imperium» en algún sentido, al juicio práctico; pero hace este reconocimiento de manera más bien implícita, semejante, aun en este detalle, a Santo Tomás, según pudimos comprobar al tratar este punto en los diversos pasajes de la *Suma* en que se habla de cómo la elección puede ser imperada. Aristóteles, según Suárez nos dice, le llama imperio más explícitamente. Y al exponer la razón de este modo de hablar del Filósofo, nos confirma Suárez en que al primer juicio práctico puede llamársele imperio.

Advierte, finalmente, con Santo Tomás, que también se puede llamar imperio al «uso» de la voluntad, ya que con él hace la voluntad que las potencias a ella subordinadas actúen bajo su obediencia.

El juicio indiferente, como vimos al tratar de la esencia del libre albedrío, deja capacitada a la voluntad para que pueda elegir con libertad. Suárez, en las frases que entonces transcribimos, mantenía al influjo del juicio previo dentro de sus justos límites, respetando íntegra la libertad de la voluntad. Es inútil insistir en esto. No será infructuoso, en cambio, preguntarle por algún detalle más difícil, en este paso del juicio a la elección.

¿Podrá la voluntad rechazar lo que el juicio presenta como mejor, y elegir de dos bienes desiguales, el menor?

> «Quando media sunt inaequalia sive materialiter, sive formaliter, sive utroque modo, *liberum est voluntati eligere etiam minus bonum*: semper tamen electio est iuxta mensuram intentionis, et frequentius, et fere semper eligit voluntas sub aliqua ratione maioris convenientiae» (8, 4, 9).

Puede suceder, en efecto, que de dos medios, ambos sean igualmente conducentes («aequalia formaliter»), y por tanto puede la voluntad elegir el que prefiera; pues como antes había dicho, entre otras razones:

«[Quia] in hoc maxime casu apparet libertas voluntatis, nam si tunc non potest eligere, semper determinaretur a iudicio intellectus, quo posito eligeret, sed hoc tollit libertatem voluntatis» (8, 4, 8).

Siendo ambos así iguales como medios, puede uno ser mejor por otra diversa razón, por su perfección ontológica, prescindiendo de la razón formal de utilidad. En ese caso, ¿puede la voluntad elegir éste, menos bueno?

«Tunc constat intentionem finis de se non magis inclinare ad unum, quam ad aliud. Quare ex hac parte libera est electio.

«Verum aliude ex naturali propensione voluntatis ad alia bona, fit ut voluntas magis inclinetur ad aliud bonum, quod est quacumque ratione melius [adviértase de paso, cómo se evita todo indeterminismo absoluto y se acepta todo lo que la experiencia da].

«Verum cum haec inclinatio etiam non imponat necessitatem, poterit tunc voluntas non amplecti illam maiorem rationem boni, atque adeo eligere medium materialiter minus bonum» (8, 4, 9).

Después de exponer y razonar que esa misma libertad se da cuando la desigualdad proviene del medio «formaliter» considerado, porque uno conduce más o mejor que el otro al fin, termina exponiendo la razón última de ser de esa nuestra capacidad electiva libre. Es el por qué último del paso del acto intelectivo necesario al acto volitivo libre:

La libertad nace de la razón

«non solum quia [ratio] potest iudicare hoc esse melius illo, sed maxime quia *potest perpendere uniuscuiusque boni pondus: propterea potest voluntas* illo perfecto modo *amare*, id est, *eo gradu, et modo, quo ipsum est amabile.*

«Et exemplum huius evidens est in libertate divinae voluntatis: quod confirmat omnia quae diximus: quoniam ex duobus inaequalibus eligit quod vult non alia ratione, nisi quia vult.

«Nostra autem libertas est participatio illius et eamdem radicem habet servata proportione» (8, 4, 11).

Para terminar, una vez más vuelve Suárez a precisar el límite al que el entendimiento debe llegar con su influjo y en el que debe detenerse:

«Nego voluntatem ita determinari ab intellectu, ut ipsa non se etiam determinet» (8, 4, 11).

Aclaración definitiva:

«Immo ab intellectu determinatur quasi quoad sufficientiam: ipsa vero se determinat quoad efficaciam:

«Neque oportet aliam rationem huius determinationis reddere,

praeter libertatem, et *quia vult supposita sufficienti ratione* ex parte obiecti» (8, 4, 11).

La voluntad está perfectamente capacitada para obrar y, puestos todos los influjos del objeto y del juicio, su libertad se queda intacta, íntegra, perfecta.

Esta la ejercita la voluntad en el orden apetitivo en que estamos, tanto en el acto que denominamos consentimiento como en la elección. Examinemos lo que en la realidad psíquqica corresponde, según Suárez, a esos dos vocablos.

Respecto del consentimiento y la elección, no hay distinción ninguna que establecer entre uno y otra por lo que se refiere a su libertad y a su conexión con el conocimiento precedente. Ambos actos son libres y su libertad presupone el «iudicium indifferens». De ambos se habla, además, frecuentemente como de un sólo y único acto volitivo libre (8, 2, 1-2).

Sin embargo, los diversos matices que Santo Tomás insinúa, le dan a Suárez ocasión de analizar este acto libre desde sus diversos aspectos.

Si el medio propuesto en el juicio indiferente es uno solo, decía el Doctor Angélico, se identifican el consentimiento y la elección aunque en ese acto puedan considerarse diversos aspectos; si los medios son varios, consentimiento y elección se distinguen: el primero es el acto volitivo libre que versa sobre todos los medios conocidos, el segundo versa sobre uno solo de los medios que se «elige» dejando los demás (I-II, 15. 3, 3).

Suárez examinando el caso más claro, el de la pluralidad de medios y distinción real entre consentimiento y elección, opina que el acto que verse sobre todos los medios sin escoger ninguno, no es un acto volitivo, y por tanto ese acto no puede ser el «consentimiento». Luego ese acto apetitivo, intermedio entre el juicio práctico y la elección, parece que nunca se da:

> «Nam vel est iudicare omnia haec media esse utilia et convenientia; et hoc est intellectus; vel est amare et velle illa omnia, et hic actus non reperitur; quia voluntas unum vult, cetera omittit» (8, 2, 4).

La razón es de valor; y Suárez la sigue confirmando filosóficamente:

> «Cuius signum manifestum est, quia si contingat omnia illa media esse peccatum; voluntas si iudicat, non peccat in omnibus, sed in uno tantum; ergo unum tantum vult, uni et tantum consentit» (Ibid.).

A pesar de estas graves razones para eliminar todo acto entre el juicio y la elección, la fina introspección le hace ver al psicólogo que no

son pocas las ocasiones en que supuesto el conocimiento de los diversos medios, antes de llegar a la elección de uno, se da en el sujeto una manifiesta complacencia hacia todos aquellos medios que se le ofrecen como aptos. ¿Cómo interpretar ese fenómeno afectivo? Suárez lo hace, con verdadero acierto, conciliando lo filosófico y lo psicológico-experimental, así:

> «Posset tamen exponi D. Thomas, ut, praesentatis omnibus mediis, voluntas acceptet omnia et singula non actu absoluto, sed conditionato, isto modo; si non esset aliud medium isto uterer» (8, 2, 5).

Añadamos, como notaba muy bien Suárez a propósito de la locución interior con que se expresa muchas veces el imperio, que esa «aceptación condicionada» unas veces se hará con actos explícitos y formales, otras con actos más o menos implícitos y que por ser volitivos se pueden dar y percibir por el sujeto aunque no vayan acompañados de locución interior verbal correspondiente, y mucho menos, expresa y clara.

Pero, ¿por qué a esa complacencia o apetición candicionada le conviene el nombre de consentimiento mejor que el de elección en este caso en que ambas realidades volitivas se distingan?

> «Et ille actus conditionis [appetitionis conditionatae] magis potest dici consensus, quam electio; quia electio cum dicat unum simpliciter praeferri aliis, denotat actum absolutum» (8, 2, 5).

Por lo cual, cuando el acto que versa sobre los medios es absoluto, no hay distinción real entre consentimiento y elección: son un solo acto apetitivo libre, si bien por los aspectos que en él distinguimos, le podemos denominar con dos términos distintos.

Díganos el filósofo cuáles son, presentando así las últimas explicaciones de lo que el psicólogo ha observado, e indicando cuál es la «distinción de razón» que siempre existe entre consentimiento y elección. Después de discutir el asunto, llega Suárez a esta conclusión:

> «Quatenus voluntas vult, quod intellectus iudicat esse utile, dicitur [ille actus absolutus circa medium] consensus; quatenus vero illud praefert, vel aliis mediis utilibus, vel certe aliis rebus inutilibus non conducentibus ad finem, dicitur electio» (8, 2, 5).

Suárez añade que esa apetición condicionada no es necesario que acompañe a toda elección: unas veces se da y otras no, como la experiencia nos lo confirma.

Y ¿la razón formal de todo ese proceso apetitivo, sigue preguntando Suárez? El amor del fin a cuya obtención conduce el medio apetecido.

Pero, ¿no se da en nosotros —continúa— además del amor del fin, y del deseo del fin mediante el medio, o del medio por razón del fin, en lo

que consiste la elección, un amor del medio, acto apetitivo en el que podría consistir esa complacencia que nos parece distinta de la elección, y a la que se podría llamar consentimiento?

La verdadera elección, responde Suárez, no se puede dar sin verdadero deseo y ese deseo puede existir sin amor especial ninguno al medio, como sucede en el que elige tomar una medicina amarga sintiendo respecto de ella aborrecimiento más bien que amor. Ahora bien, si elige tomarla, desea tomarla; el amor que a ello le mueve no es más que el de la salud, el del fin. Por tanto, concluye, ese consentimiento que acompaña siempre a la elección se reduce al desear y elegir el medio por amor al fin. Si bien, añade, a ese deseo del medio se le llama a veces amor, porque esta palabra se emplea a veces para significar cualquier clase de volición.

Otra vez urge Suárez, con la experiencia, diciendo que hay ocasiones en que experimentamos que elegimos el medio sin sentir deseo de él y después de elegido se nos excita el deseo del mismo.

Esta objeción le da ocasión de señalar una última distinción. Lo sustancial y esencial del deseo ya se tuvo en la elección. Pero ese otro fenómeno concomitante, que unas veces va con él y otras no, por serle accidental, ése a veces falta en la elección y puede surgir después.

> «Affectus ille desiderii, qui est anxietas quaedam, vel aerumna, ille non semper est coniunctus cum electione, et hoc est quod experimur postea oriri» (8, 2, 6).

Es admirable este modo de sutilizar con tal objetividad y exactitud. Mas, a base precisamente de esta última discriminación de Suárez, podría argüírsele: unas veces se experimenta ese «affectus» después de la elección, otras se experimenta juntamente con ella o antes, es decir, al conocer los diversos medios y darse cuenta de su utilidad aun antes de elegir ninguno; ahora bien, ese «affectus» es un acto apetitivo; luego sea él el consentimiento. Si alguna vez falta, no por eso faltará el acto libre fundamental, pues haya «affectus» o no, la elección siempre se da.

La respuesta de Suárez, no se haría esperar. Tal «affectus» es acto volitivo, va unas veces unido a la elección, otras la antecede o la sigue; todo esto es verdad. Pero ese fenómeno afectivo no es un acto libre, es uno de tantos fenómenos y estados psíquicos, integrados por factores espirituales y sensitivos de los que no somos dueños; un «motus indeliberatus»; esto es indudable. Y la característica esencial de lo que entendemos siempre por «consentimiento» es que sea libre.

¿Y si la ulterior duración deliberadamente admitida de esa complacencia en ver la aptitud de aquellos medios para conducir al fin, hiciese de ese «afecto» un acto libre? En ese caso, ¿no tendríamos el acto que,

cuando versa sobre objeto inhonesto, llaman los moralistas «delectatio morosa»?

Suárez tal vez nos negase el supuesto: esa «delectatio» versa sobre el objeto precisamente «sine desiderio executionis»; y aquí estamos tratando no de la «voluntas» o volición que versa sólo sobre el fin, sino de aquella elección a la que le es esencial referirse a los medios como tales, y aunque no pertenece a la «ejecución», incluye el deseo de ésta.

Pasemos a la segunda parte del proceso, que Suárez llama «*ordo executionis*».

Están examinados el juicio práctico o indiferente de la razón, fruto de la deliberación, el consentimiento y la elección. ¿Qué pone a continuación Suárez?

5. El «imperium rationis».

Fiel a Santo Tomás sitúa aquí el «imperium» propiamente dicho.

> Dico [...] Post electionem illam, quae abstrahit ab executione ante usum, natura saltem praecedere, et necessarium esse aliud iudicium magis practicum in hoc distinctum a judicio quod praecedit electionem, quia immediatius attingit opus, et omnes determinantes circumstantias ad operis executionem» (9, 3, 4).

Este juicio de la razón, porque todo él se dirige inmediatamente a precisar el modo concreto y determinado de ejecutar lo necesario para conseguir el fin apetecido en la elección, con razón se llama «iudicium practice practicum, seu omnino practicum».

> «Et hoc iudicium merito dici solet practice practicum, seu omnino practicum; quia omnino et prorsus ordinatur ad executionem operis (9, 3, 4).

Ese es el «imperium» que precede al *usum*.

El Doctor Angélico, como hemos visto, insinuaba aquí nuevos matices.

¿Qué piensa Suárez de estos mínimos perfiles? El imperar es acto de la razón supuesto el acto de la voluntad y en virtud de él; se intima con un «Fac hoc»; imperio y «usus» son un solo acto humano compuesto de partes físicas.

Tan en virtud de la voluntad se pone, según Suárez, el «imperium», ya que es algo puesto libremente y, por tanto, bajo el influjo de la voluntad, que escribe expresamente:

> «Si autem [...] consideremus ipsum imperium, quatenus actus liber est, necessario dicendum est, a voluntate procedere» (9, 3, 4).

¿Y la colaboración de la razón, tan manifiestamente afirmada por Santo Tomás?

Como del empeño eficaz para conseguir el fin —continúa Suárez— se sigue, aun sin necesidad de más actos imperativos expresos, que el entendimiento se aplique a buscar los medios aptos para conseguir ese fin apetecido:

> «Similiter ex vi electionis applicatur intellectus ad cogitandum de executione ipsa» (9, 3, 14).

Así el juicio practice-práctico es un efecto que resulta evidentemente de la actividad intelectiva que inquiere los medios prácticos de ejecución, pero informada por una especial energía imperativa infundida en la conclusión por virtud de la previa y firme y expresa elección de la voluntad: hay que obtener aquel bien, a la que va unida esta otra implícita: y ello por los medios para esto conducentes:

> «Et hinc es quod [...] movet voluntatem non tam virtute sua, quam virtute electionis iam factae».

Ahí están juicio intelectivo y voluntad moviendo a la misma voluntad para que ejecute.

Pero Suárez habla aún con más claridad del carácter intelectivo del imperium. En efecto: Aunque es verdad, dice, que al uso de la voluntad se le llama frecuentemente imperio, como se ve por diversos pasajes de Santo Tomás:

> «Dico tamen secundo: actus intellectus dicitur imperium, et proprie illi convenit ratio huius vocis. Hoc vult D. Thomas, in I-II, 17, 1, et patet» (9, 3, 11).

¿Cómo así?

Ante todo, porque esa acción imperativa

> «manifeste continet rationem imperii, quia movet et ordinat. Patet etiam quia simili modo imperamus aliis» (9, 3, 11).

No hay duda que ese juicio practice practicum, informado por la eficacia de la elección precedente, ordena al manifestar cómo se ha de realizar la obtención del bien ya elegido, y mueve en virtud del acto volitivo previo.

Pero, inquiriendo a base de pura psicología, ocurre preguntar: Ya que así insisten el Doctor Angélico y con él el Doctor Eximio, en otorgar y ratificar a ese juicio practice-práctico que precede inmediatamente al

uso, el título de imperio, ¿habrá precisamente en el factor racional o intelectivo de ese juicio algo que actúe con especial eficacia sobre el acto subsiguiente de la voluntad; en virtud de lo cual merezca ese juicio el nombre de imperio por el nuevo matiz de energía y eficacia que él mismo añade a la que recibe de la precedente elección volitiva por la que está informado?

No hallamos respuesta expresa a esto en los pasajes de Santo Tomás en que esta cuestión se trata. Suárez, en el tratado que vamos exponiendo, se expresa así:

> «Censeo probabiliora [...]. Secundum post electionem illam, quae abstrahit ab executione ante usum [...] necessarium esse aliud *iudicium magis practicum* in hoc distinctum a iudicio, quod praecedit electionem, quia *immediatius attingit opus, et omnes determinatas circunstantias* necessarias ad operis executionem. Et hinc est quod *vehementius* etiam movet voluntatem non tam virtute sua, quam virtute electionis iam factae: ratio est [y por ella aparece la especial eficacia impulsiva que da aquí el juicio intelectivo], quia *ante omnem actum voluntatis* debet antecederet *iudicium* intellectus illi *consentaneum,* a quo dirigatur et illuminetur» (9, 3, 4).

El acto de la voluntad en nuestro caso es el subsiguiente «usus»; luego a que éste se ponga, contribuirá con especial valor la ilustración y esclarecimiento que el entendimiento le preste acerca de los actos que haya de ejercitar, y las razones que de su utilidad y conveniencia para el fin apetecido, esté conociendo el mismo entendimiento. La primera raíz psicológica del aumento de eficacia del juicio está en su valor iluminativo y directivo.

Suárez ve aún otra:

> «Et hoc iudicium [...] magis inclinat ad vincendam difficultatem operis, quae tempore executionis maior semper apparet, quam in consultatione et electione abstracta» (9, 3,).

Es una segunda y evidente realidad psicológica que el ejecutar concretamente, presenta no pocas veces más dificultad que el planear antes de hacer pie en la realidad concreta. El juicio que detalla, pone de relieve las conveniencias de las realizaciones concretas y ofrece las soluciones a las dificultades concretas también, conforta a la voluntad que siente su debilidad a la hora de la ejecución. De este modo este juicio robustece el impulso proveniente de la elección.

Y la razón ¿cómo impera?

Santo Tomás alude, como hemos dicho (17, 1, C.) a la fórmula «Fac hoc»; pero más bien lo hace por vía de comparación para ilustrar con

esas palabras de mandato de una persona a otra, lo que es el imperio de la razón:

> «Aliquando ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc: et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi: puta, cum alicui dicitur: Fac hoc» (17, 1, C).

Su comentador, con la penetración introspectiva que ya hemos admirado en él, se fija en el proceso psíquico intelectivo-volitivo a ver si en él descubre la expresa formulación del «Fac hoc» y luego con su poderosa inteligencia especulativa interpreta y razona lo hallado empíricamente.

En efecto, además de los dos juicios prácticos mencionados, examinando nuestro proceso intelectivo-volitivo, nos encontramos con que a veces hablamos en nuestro interior con nosotros mismos diciéndonos: «Haz esto».

¿Qué piensa Suárez de la naturaleza de ese acto interno por él tan precisamente conocido y descrito?

Ese acto no es un juicio, responde, y esto es manifiesto. Por otra parte es una locución interior, dice él acertadamente, y por tanto acto intelectivo, pues se hace mediante conceptos interiores. ¿Qué clase, según eso, de acto intelectivo es éste? Es el acto con que nos expresamos y manifestamos a nosotros mismos nuestro propio juicio, ya formulado, y nuestro propio afecto y querer ya sentido; algo así como al mandar a otro, le expresamos con nuestras palabras nuestro juicio y voluntad respecto de la obra que queremos que realice.

Oigámosle esto en breves frases a él mismo:

> «Praeter haec duo iudicia practica [censeo] reperiri in nobis actum illum, quem experimur, cum nobiscum ita loquimur interius, *fac hoc* [subraya él], qui actus non est iudicii, sed interior quaedam locutio, qua homo sibi ipsi explicat vel rationem, vel voluntatem operis exequendi. Nam sicut exterius alios alloquimur, vel enuntiando, vel imperando; ita etiam interius nobiscum: et haec interior locutio, sine dubio, est actus intellectus, quia fit per conceptus interiores, et quia est expressio proprii iudicii, vel affectus» (9, 3, 5).

El Doctor Angélico que, como hemos visto, había abierto certeramente esta vía por la que el proceso volitivo marcha del entendimiento a la voluntad, y había señalado con perfecto acierto sus principales jalones; al mismo tiempo había dejado también margen a la investigación posterior de ese camino psíquico por él recorrido. El Doctor Eximio nos ha descubierto, a la luz orientadora del Aquinatense, nuevas realidades. Y su capacidad agotadora no está saciada aún. Todavía se sigue preguntando: Y ese imperio, ese acto interior, ¿cómo se realiza?

Respóndanos él mismo.

Lo hace a base de un caso que guarda con el presente manifiesta analogía. El análisis que hace es digno de seguirse, porque es una aplicación perfecta de la introspección psicológica al estudio de las operaciones superiores del espíritu.

Compara esa locución interior con la que en nosotros se da cuando interiormente expresamos un deseo: ¡Ojalá sucediese esto!

> «Si consideremus —dice— quod sit ultimum significatum huius internae locutionis, *utinam hoc fieret*: [...] locutio illa in intellectu est; [pero lo significado] illud certe non est, nisi desiderium voluntatis» (9, 3, 6).

Y la interior expresión de ese deseo, ¿cómo se ha realizado? «Arbitror, illum actum non exsistere»: es decir, no suele ser un nuevo acto imperativo distinto del juicio practice-práctico informado por la precedente elección, según hemos explicado.

Más aún: ni la misma expresión del *utinam hoc fieret* o del *fac hoc* son, generalmente, locuciones internas que se expresen «per conceptum quem vocant ultimatum». Lo que traducido al lenguaje psicológico actual, nos dice lo siguiente: los conceptos intelectuales que expresan el contenido de esa locución interior, no suelen ir acompañados de las imágenes verbales necesarias para formar una expresión gramatical clara y completa; si no faltan en esa locución algunas imágenes, éstas o no son todas las normalmente convenientes o no están debidamente ordenadas con la construcción gramatical requerida. Porque esa expresión o locución intelectiva

> «arbitror [...] fieri [...] per conceptus non ultimos *ipsarum* vocum non solum interius apprehendendo voces ipsas, sed in actu exercito, seu loquendo per signa mentis, quae vocibus correspondent: quod patet in interiori locutione per modum optantis» (9, 3, 6).

Es imposible contener la admiración ante este maravilloso lenguaje psicológico empleado cuatro siglos antes de que la «Denkenpsychologie» sistemáticamente organizada, comenzase a existir.

Es decir, esa interior locución se puede hacer de dos maneras: o bien empleando en ella verdaderas voces internas, imágenes verbales; o de un modo más intelectual, más implícito; sin esas palabras interiores o imágenes verbales, sino de modo que únicamente se tengan expresamente presentes en la mente los conceptos correspondientes a esas palabras, o mejor: que interiormente podrían ser expresados mediante esas palabras y a los que éstas corresponderían si se formulasen. Lo cual, por otra parte

no excluye alguna intervención concomitante de la fantasía, por el estilo de la que se da en el pensar implícito.[53']

Continúa Suárez preguntándose, en su habitual actitud científica exhaustiva, cuándo tiene lugar ese acto imperativo, si antes o después de la volición electiva. A lo que responde con feliz expresión de otro genio de la introspección, San Agustín: tal acto imperativo supone la voluntad, es decir la volición verdadera y eficaz de hacer lo que el imperio expresa:

> «Imperat sibi animus ut velit, qui non imperaret, nisi vellet;

así S. Agustín (*Conf.* 8, 9).

De donde concluye evidentemente Suárez que el mandato será verdadero y eficaz si precedió voluntad verdadera y eficaz; de no preceder voluntad alguna, el aparente imperio será sólo ficción y palabras; en fin, de haber precedido voluntad, pero ineficaz, el imperio será ineficaz también:

> «et ratio est, quia tota efficacia movendi est a voluntate» (9, 3, 7).

Entonces ¿a qué semejante imperio? ¿no será tal imperio, es decir esa expresión imperativa, cosa completamente superflua? Necesario para que actúen la voluntad o las potencias exteriores, no lo es; ya que la voluntad lo precede; y en cuanto a la moción de la voluntad y de las potencias exteriores, experimentamos constantemente que las podemos poner en actividad sin tal acto imperativo; más aún, la única potencia que percibe ese imperio por ser acto intelectual es, según lo indicado, el entendimiento y, por tanto, no es algo que se relacione de por sí con las potencias exteriores. Sin embargo, concluye Suárez, tal acto, y nos parece que se refiere al acto imperativo ya implícito, como antes lo describió, ya explícito, que, como hemos visto, admite como posible y real,

> «est tamen utilis iste actus, ut voluntas ipsa, et totus homo magis moveatur, vel ut citius aggrediatur executionem, vel constantius in ea perseveret, quia dum homo sibi ita imperat quasi supra seipsum reflectitur, et fit sibi ipsi superior: et denique quia ipsa locutio nescio quomodo vim habet movendi et incitandi animum» (9, 3, 7).

La fina penetración y discriminación de los repliegues del psiquismo volitivo ha escrito esas líneas.

53'. Cf. sobre este problema DWELSHAUVERS, G., *L'étude de la pensée*. Paris, 1930. Sabido es, por lo demás, que no faltan psicólogos experimentales que, en radical oposición al sensismo y asociacionismo, admiten alguna actividad intelectual exenta de *toda* imagen concomitante; cuestión en debate. Cf. DE SANCTIS, S., *Psicologia sperimentale* I, Torino, 1929, 221-224; FRÖBES, S. J.,-MENCHACA, S. J., *Tratado de Psicología empírica y experimental* I (3.ª edic.) 470-481.

Atiende Suárez al acto más implícito y menciona luego expresamente también la clara locución explícita. Determina, perfilando cada detalle, los efectos característicos tanto del imperio implícito como del explícito: incitar al sujeto a obrar; facilitar el acometer rápidamente la ejecución; favorecer, con la iteración de nuevos actos de imperio, la perseverancia en la realización ya comenzada; comunicar al ánimo un vigor e impulso real, porque nos lo patentiza la experiencia, aunque no podamos decir cómo ni por qué.

Notemos, al terminar estas descripciones, verdaderas filigranas de introspección y objetividad, relativas al «imperium», que Suárez, en su modestia, a ninguna le da cualificación superior a la de «probabilior».

Suárez, finalmente, penetra como filósofo en la última raíz explicativa de la posibilidad de todos estos actos y con ello ofrece datos valiosos para resolver el cómo puede el ánimo incitarse a sí mismo; y, finalmente, con ese matizar y discriminar la eficacia diversa de esos varios actos volitivos, pudiera decirse que abre el camino al problema psicológico-experimental de la diversidad de intensidad en los actos volitivos, y deja igualmente afirmada la realidad, tan explotada por alguna orientación autoeducativa contemporánea, del auto-imperio explícito interior para mover a la voluntad a obrar.

La razón metafísica de toda esa variedad y sucesión de actos, la señala Suárez, siguiendo a Santo Tomás, en la capacidad de la voluntad para reflexionar sobre sí misma. Con esa capacidad el hombre, el yo espiritual principalmente, vuelve sobre sus actos pasados y, confortado con las energías que de ellos mismos ha recibido ya por vía cognoscitiva ya apetitiva, ratifica su querer, y, consiguientemente, por el efecto natural de los actos de este «primus motor» interior del hombre, queda éste nuevamente incitado y compelido a obrar.

El *imperium* procedente de la razón «ex virtute voluntatis», contra el que parecía que tan adverso había de ser el Doctor Eximio, a juzgar por su categórica oposición a la doctrina del imperio que «necessitatem inferat voluntati»; diríase que ha recobrado en estos últimos fragmentos suyos, perfiladísimo retrato de nuestra vida psíquica volitiva, una eficacia, una energía menos concordes acaso con la opinión de quien llama engañados a los que atribuyen al imperio poder irresistible.

¿Mantiene, pues, Suárez, con todas las prerrogativas reconocidas a este imperio proveniente de la elección y del subsiguiente juicio práctico-práctico, la verdadera y genuina libertad del subsiguiente acto imperado de la misma voluntad? ¿Mantiene que el *usus* de la voluntad, ordenado por el *imperium*, es verdaderamente libre?

«Nota primo —dice, pues, Suárez—, multos in hoc fuisse deceptos, quia putant de ratione imperii intellectus esse, ut neces-

sitatem inferat voluntati; et propterea non attribuunt hanc rationem iudicio practico, sed alteri actui» (9, 3, 12).

Para Suárez, en cambio, no hay más imperio que los juicios práctico y practice-práctico y la locución interior arriba descrita:

«Praeter dicta iudicia practica, et istam locutionem nullum esse actum intellectus, qui dici possit imperium, patet» (9, 3, 8),

pues ya se ha visto, y Suárez lo confirma con nuevas razones, que todo lo que ese imperio incluye está plenamente incluído en el conjunto de los juicios intelectivos, la locución intelectual «Fac hoc» por él analizada y los actos volitivos arriba admitidos. Y éstos dejan íntegra e intacta la libertad volitivo-ejecutiva del «usus». Veámoslo.

6. El «usus» ejecutivo de la voluntad y su libertad.

Al imperio sigue el «usus» de la voluntad.

La «applicatio ad operandum» en la que consiste el «usus» según Santo Tomás, acto por el que la voluntad aplica las demás potencias a la ejecución, le parece bien a Suárez, conforme a la que llama «illa distinctio communis», desdoblarla en *uso activo* y *uso pasivo*.

El primero es el acto elícito de la voluntad por el que ésta, en orden a que se ejecute lo imperado, mueve a las potencias subordinadas a ella a obrar. El uso pasivo consiste en el actuar de estas potencias ejecutoras; actuar que es pasivo respecto de la voluntad que las ha movido, pero activo respecto de la producción de los efectos que por la acción de ellas han de producirse. Continúa exponiendo con Santo Tomás que el uso es de los medios, ante todo de las potencias nuestras que están en nuestra potestad, y mediatamente también de las cosas exteriores que ordenamos para nuestras acciones o de las que mediante nuestras acciones usamos.

Ya se ve cómo el término «usus» puede aplicarse, como expresamente lo indica Suárez con Santo Tomás, no sólo al acto volitivo que sigue al imperio sino, en sentido algo más amplio, a cualquier otra actividad de la voluntad por la que aplica las demás potencias o a sí misma, a obrar, en orden próximo o remoto a la obtención de algún fin apetecido.

Así ambos autores llaman «usus», pasivo según la distinción de Suárez, a la actividad de la razón en el «consilium»; cuyo correspondiente uso en sentido más propio aún, o uso activo, es la volición e «intentio» finis, que provocan la subsiguiente actividad de la razón (Cf. *De Vol.* 9, 3, 14).

Ninguna dificultad ofrece esto, como ni el que tal uso sea unas veces formal, otras tan sólo virtual, como diremos al tratar de la complejidad y unidad del proceso.

Otra dificultad más grave urge, en cambio, en la unión de estos dos últimos actos considerados: en el paso del imperio al uso.

Este imperio, propiamente tal, tendrá que respetar la libertad del «usus» volitivo. Así lo afirma Suárez.

Según él, ese imperio con el que la razón ordena a la voluntad que ejecute o, en otros términos, con el que la voluntad se mueve a sí misma a ejecutar lo libremente elegido, no es irresistible sino que precisamente por ser imperio con todo lo característico que a este concepto corresponde, puede ser resistido y deja, por consiguiente, íntegra e intacta la libertad de la voluntad para el *usus* o ejecución de lo imperado.

¿Cómo explicar esto?

Recordemos antes de exponer su doctrina que la cuestión es ardua. En Medina, p. ej., nos encontramos para ella las soluciones siguientes:

> «Quando dicit Augustinus quod animus imperat ut velit, neque tamen facit intelligendum est, quando imperat imperfecte.[54]

Cuando la libertad es patente en el «usus», pues la voluntad contradice al imperio recibido, es, nos dice Medina, porque se ha imperado «imperfecte»; es decir, porque ese imperio no ha sido realmente imperio. Con esta primera solución estamos aún fuera de la cuestión, supone que en realidad no hubo imperio. Entremos en ella, con la segunda:

> «Quidam imponunt falso D. Thomae quod doceat in hac quaestione, quod *posito iudicio* ex parte intellectus [...] *necessario sequitur opus*; quod nunquam docuit D. Thomas. Tantum enim asseruit hoc de imperio efficaci; imperium autem iudicium non est, et *hanc doctrinam damnat et merito* articulus Parisiensis».[55]

Segundo aspecto de la cuestión: si al juicio «faciendum est hoc», «*necessario* sequitur opus», la ejecución será necesaria, no libre; y, por tanto, la doctrina que tal necesidad admita «merito damnatur».

Pues bien, preguntamos, ¿será menos necesaria la ejecución por ir precedida del citado juicio y además de un «imperium rationis» que si fuese precedida únicamente del citado juicio? Si la segunda hipótesis ha sido justamente condenada, ¿no sería igualmente justa una doble condenación de la primera, que quita la libertad por dos títulos, uno por el juicio y otro por el «imperium efficax rationis», puesto por la razón tan necesariamente como el juicio del que inevitablemente procede? Sigamos leyendo a Medina:

> «Sed ex hac definitione alia emergit dubitatio. Nam *si ex imperio efficaci intellectus, necessario sequitur usus* voluntatis, *vide-*

54. B. de Medina, Op. supra c. In I-II, q. 17, a. 3; pág. 254.
55. Ibid.

tur esse consequens, *quod in usu voluntatis non sit meritum, siquidem liber non est,* et meritum non est, nisi opus liberum sit».[56]

La dificultad está clara y no es cosa leve; pues si la doctrina del imperio eficaz irresistible incluye lo ahí objetado, incluye una herejía condenada no ya por París sino por la Iglesia en Trento.

Responde Medina para conciliar el «imperium efficax» al que «necesario sequitur opus», doctrina según él de Santo Tomás, con la libertad de la obra meritoria:

> «Ad huius rei expositionem dicendum est, quod usus voluntatis, *qui necessario sequitur* ex imperio efficaci, habet suum meritum et suam laudem».

¿Cómo, al mismo tiempo «*necesario*» y «*meritorio*», «digno de alabanza»? Continuemos leyendo:

> «Nam praedictus usus liber est».[57]

La pregunta es aquí más apremiante: ¿«Necesario» y al mismo tiempo «libre»? Esto, ¿no es conciliar lo contradictorio? Veamos qué razón se da:

> «Siquidem illa necessitas, est necessitas conditionalis, et ex suppositione quae non tollit libertatem».[58]

Es decir, a aquello que antes se llamó «necesidad», se le llama ahora, para que no destruya la libertad, «necesidad condicional» sin más explicaciones, es decir: se le llama necesidad que no sea necesidad.

De la misma manera podríamos decir que una misma figura puede ser al mismo tiempo cuadrada y redonda sin contradicción ninguna, con añadir que «aquella cuadratura es una cuadratura condicional», una cuadratura, una forma de cuadrado que no excluye ni se opone a la redondez. Según eso sería cuadratura y no lo sería. En nuestro caso sería acto necesario y no lo sería o, con más exactitud, pues lo que se ha afirmado y reiterado categóricamente, «según la doctrina de Santo Tomás» es que usus «sequitur necessario», el usus sería libre y no sería libre. Está destruída la libertad.

Así lo ha reconocido el mismo Medina en las líneas anteriores de este corto parrafito que venimos analizando, cuando dice que «damnat merito articulus Parisiensis» la doctrina según la cual del juicio de la razón procede necesariamente el acto de la voluntad, ya que tal acto sería ne-

56. Ibid.
57. Ibid.
58. Ibid.

cesario, debiendo ser libre. Pues de valer la solución de la «necessitas conditionalis», no vemos por qué Medina no responde conforme a ella a la condenación parisiense, diciendo que tal condenación alcanzaría sí a aquel «iudicium practicum» en virtud del cual la voluntad tuviera que poner voliciones necesarias, pero no alcanzaría al «iudicium» que determinase irresistiblemente a la voluntad a poner voliciones necesarias «necessitate conditionali», es decir, necesarias con una necesidad tal que, incluyendo irresistiblemente el *usus* subsiguiente, respetase la libertad del mismo. Medina no responde así a la condenación de París: es que reconoce que la solución es inválida. Y si lo es para el juicio práctico lo es al menos con la misma fuerza, para el imperio eficaz, es decir, de por sí irresistible.

No hay duda que es difícil conciliar el imperio eficaz con la libertad del «usus» subsiguiente.

En Santo Tomás hemos hallado antes una frase salvadora, si en la respuesta a 17, 1, 3, admitimos un sentido general y no restringido por el «*statim*» expresado en la correspondiente objeción. Con esa solución va una insinuación de explicación. Otro rayo de luz para esclarecer este problema lo encontramos, también de pasada, no como solución sino como algo que puede sugerirla (9, 2, 3); si bien tal indicación da a entender que en la mente del Doctor Angélico ya existía la solución, aunque fuese pasando después inadvertida para muchos de sus intérpretes.

Leamos al nuestro. Dice así Suárez:

> «Sed nota primo, multos in hoc fuisse deceptos, quia putant de ratione imperii intellectus esse, ut necessitatem inferat voluntati; et propterea non attribuunt hanc rationem iudicio practico, sed alteri actui, quod falsum esse constat ex D. Thoma I-II, 17, art. 3 et 4, ad 2, et contra Aristotelem dicentem rationem imperare voluntati regendo et iudicando» (9, 3, 12).

La doctrina de Suárez está bien clara y sin la menor contradicción. El *usus* es libre, y para ello el imperio, aun el realmente eficaz, «non necessitatem infert voluntati». Veremos luego si lo prueba. Pero desde ahora debemos añadir que si Suárez halló en el pasaje citado de Santo Tomás esta doctrina, nos sorprende su poder de penetración, al mismo tiempo que nos admira una vez más su modestia y su reverencia ante el Doctor Angélico, a quien se complace en honrar atribuyéndole tantas veces proposiciones verdaderas que otros intérpretes insignes no descubrieron en los pasajes citados por Suárez ni en otros del Aquinatense; proposiciones, que Suárez, en vez de presentar como resultado de su investigación original, aduce como doctrinas aprendidas en su Maestro. A pesar de esto, no basta la modestia de Suárez para eclipsar la luz de su poder creador,

que se transparenta a través de su raciocinio impersonal, sereno, definitivo:

> «Et ratione constat: quia non est de ratione legis, ut necessitatem inferat; ergo nec de ratione particularis imperii, quod quis sibi imponit, quod est quasi lex particularis» (9, 3, 12).

La concisión y la eficacia de este raciocinio suareciano son dignas de un comentador de la Suma Teológica.

> «Et confirmatur —continúa—; nam cum aliis imperamus, non inferimus illis necessitatem (Ibid.).

Igual concisión, idéntica eficacia probativa.

La ley es verdadera ley y posee todo su poder y eficacia de obligar desde el momento que el legislador la ha promulgado, previos como es natural, los necesarios actos de entendimiento y voluntad. De faltar alguno de éstos, no habría ley. Tendríamos, en nuestro caso, el «imperium imperfectum», que no es imperio: para imperar es preciso mandar queriendo. «Imperat sibi animus ut velit, qui non imperaret nisi vellet». En cambio, puestos los debidos requisitos por el legislador, la ley es una realidad: ordena, impera, obliga; pero deja intacta la libertad de los súbditos que quedan con todo el poder físico para no someterse a ella, como lo prueba el que a veces la quebrantan, y, por lo mismo, cuantos veces se sometan a ella ejecutando lo que ordena, lo hacen con libertad, con mérito y son dignos de alabanza.

La misma doctrina expone Suárez en el pasaje paralelo de las Disp. Metaphysicae. A veces ese juicio practice-practico o imperio es, pudiera decirse especialmente eficaz, por virtud de la eficacia y resolución de la precedente elección volitiva libre que influye con su virtualidad en el subsiguiente juicio o imperio. Pero aun en estos mismos casos el «usus» de la voluntad que sigue al imperio es libre porque la voluntad puede ahora quebrantar su anterior propósito y mandato.

> «Quod si [hoc iudicium] interdum videtur efficaciter impellere, solum est in virtute alicuius actus efficacis eiusdem voluntatis, qui praecessit [...]
>
> «Et tunc voluntas omnino determinatur, non tam a iudicio quam a se. Cuius signum est, quia non absolute sed quasi conditionate determinatur, scilicet, *si velit* in intentione seu electione facta *persistere*» (DM 19, 6, 8).

Suárez, como genuino discípulo de Santo Tomás, sigue estudiando la doctrina de Aristóteles sobre este punto, cosa tanto más digna de atención cuanto que el excesivo apego a la letra misma del Filósofo unas veces,

y otras el no haber acabado de resolver las dificultades que él mismo, contra los errores precedentes, había ya comenzado a eliminar; fueron ocasión de que aun ilustres comentadores de la Suma retrocediesen en sus opiniones a errores o explicaciones más antiguas que la fecha de la composición de la I-II y cuya solución estaba o dada o insinuada por el Doctor Angélico. No vamos a seguir ahora a Suárez en su labor de intérprete del Estagirita. Cae esto fuera de lo que en este estudio nos habíamos propuesto. Y, por lo demás, es ya tiempo de dar fin a nuestro trabajo.

7. Unidad en la multiplicidad del proceso.

Ultima pregunta, si no objeción, que pudiera brotar de los labios un tanto escépticos del que, como resultado de lo dicho hasta aquí, encuentra transformado el casi momentáneo brotar de cada uno de nuestros incontables actos libres, en el proceso exuberante y complejísimo de intelecciones, apeticiones, juicios, imperios, actividades ejecutivas que Suárez acaba de describirnos. Eso, ¿es una realidad? ¿Se compagina esa multiplicidad con la casi instantánea rapidez con que nuestro acto libre brota en nuestro ánimo?

¿Cómo, según esto, preguntémonos, armoniza Suárez la complejidad del querer libremente demostrada por las razones, con la rapidez y simplicidad, al menos aparente, que el proceso libre presenta a nuestra conciencia?

Santo Tomás nos ha hablado de la unión moral del imperio con el «usus»; son

> «unus actus humanus, sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa» (17, 4, C.).

A base de esta doctrina expone por de pronto Suárez la unidad moral de las diversas partes del proceso libre:

> «Dico breviter actum imperatum et imperium esse unum actum in genere moris [...] quia isti actus in genere moris habent idem esse tum quia ab eodem rationis ordine, et ab eadem libertate procedunt; tum quia ex illis quasi conficitur una perfecta actio, unde quasi per modum materiae et formae uniri consentur» (10, 3, 1).

De lo cual asciende a generalizar la doctrina para toda la serie de actos del proceso, cuando de hecho todos ellos se realizan, si bien los diversos pasos libres podían no haberse realizado, y haberse truncado así el proceso:

> «Ex quo colligitur non solum imperium et actum imperatum, sed etiam consilium, electionem et usum quatenus ad executionem

eiusdem actionis tendunt, si simul fiant, et sine interruptione morali, censeri omnes compleri unum perfectum actum humanum» (10, 3, 1).

Pasemos a la distinción y unidad física.

Observemos desde luego que, en contra de la rapidez e instantaneidad que una observación superficial e incompleta pudiese pretender; la realidad muchas veces es, como le hemos oído a Santo Tomás, que los varios pasos son completamente diversos entre sí. Del imperio y lo imperado nos dice Suárez en el pasaje que acabamos de citar:

> «In genere naturae constat, saepe esse distinctos: nam unus potest esse actus voluntatis, alius intellectus, vel sensus» (10, 3, 1).

Y al tratar de las relaciones entre «imperium» y «usus»:

> «Notat vero D. Thomas (I-II, 17, 3) illud imperium, seu iudicium intellectus, etiamsi omnino practicum sit. [...] nonnuquam etiam tempore antecedere usum, quia [éstas son razones casi exclusivamente de Suárez] vel imperium non est efficax, vel voluntas non vult obedire, sed mutare vel diferre electionem: vel forte quia potentia exequens est aliquo modo impedita» (9, 3, 13).

La real distinción que muchas veces se da, está declarada y probada.

Veamos cómo piensa sobre la posible unificación y simultaneidad.

Principio general. Reiteradas veces hemos oído a Santo Tomás y a Suárez que la mayoría de nuestros actos, en particular en el proceso que venimos estudiando, pueden llamarse «usus voluntatis», por ser actos ya intelectivos, ya volitivos o ejecutivos que realizamos por efecto de que la voluntad «*usa*» a su arbitrio de todas esas potencias: del entendimiento, de sí misma, de nuestros miembros. ¿Significa esto que la voluntad está en un casi incesante producir actos imperativos o motores con los que ponga en actividad a todas esas fuerzas subordinadas suyas:

> «Sed oportet hic advertere, istum usum [con el que la voluntad aplica a la razón a deliberar y a imperar] *non* necessario *per actum formalem*, et expressum, quo voluntas velit intellectui imperare, *sed frequenter fieri solum virtuali usu*: nam posita intentione efficaci finis, saepe ex vi illius applicatur intellectus ad inquirenda media.
>
> «Et similiter ex vi electionis applicatur ad cogitandum de executione ipsa, licet etiam interdum praecedere possit ille formalis actus voluntatis applicantis intellectum: quod maxime contigit in illo imperio quod fit per interiorem locutionem» (9, 3, 14).

Suárez nos da en esas líneas, aplicada a dos casos concretos, esta norma general: el modo como la voluntad mueve a las potencias a ella

subordinadas a obrar, en muchas ocasiones no consiste en un acto «formal» de impulso o moción, nc es más que un acto virtual, es decir, no es otra cosa que el acto precedente de la voluntad, p. ej., la elección que, por efecto de la conexión de la voluntad con las demás potencias, surte estos dos efectos, el de constituir a la voluntad apeteciendo actualmente un objeto y el de hacer entrar en actividad, en grado mayor o menor, a las potencias que han de contribuir a la obtención de lo elegido.

Este poder virtual, por el que un acto nuestro racional contiene valores y realidades que nosotros no podemos explicar sino desdoblándolo en distintas facetas y aun en diversos pasos, y la rapidez vertiginosa de nuestro obrar psíquico en mil ocasiones que nos hace ver toda la trama y el proceso del estado interior como algo totalmente uno e indivisible, facilitada y confirmada esa impresión por la perfecta unicidad, de nuestra conciencia; son los factores que fundamentan esa maravillosa unidad que tantas veces advertimos en todo el conjunto del proceso, aunque en otras ocasiones sean los diversos pasos perfectamente discernibles y algunos aun separables entre sí.

Veamos cómo Suárez expone en diversos momentos concretos del proceso esa unidad.

Máxima unión *entre «electio, consilium, executio»*:

> «Fere semper ita fit [dice acomodándose a Santo Tomás a quien cita] ut prius fiat consilium, et electio de medio secundum se, quam tractatur de executione: licet interdum [aquí habla ya Suárez por su cuenta] accidat, *adeo esse breve tempus*, quod inter electionem et usum intercedit, *ut vix percipiatur*» (9, 2, 4).

Más aún. Los tres pasos pueden darse en un instante.

> «Dico [...] per se simpliciter loquendo, necessarium non esse electionem tempore antecedere usum: et tunc *electio et usus non sunt* actus *re distincti*» [...] quia ex vi talis electionis sequitur actio potentiae exequentis [sin necesidad de nuevo actu «usus» de la voluntad] (9, 2, 5).

¿Cómo así, podría preguntarse? ¿Y la elección intermedia?

> «Quia nihil impedit quominus intellectus subito determinet medium et circunstantias omnes, et voluntas in eodem instanti, in quo eligit medium, eligat circunstantiam et actualem executionem» (9, 2, 5).

Asimismo

> «Notat D. Thomas illud imperium seu iudicium intellectus [...] saepe natura tantum [...] antecedere usum» (9, 3, 13).

De manera análoga se puede estrechar extraordinariamente la unión *entre el juicio práctico* que precede a la elección *y el practice-práctico* o imperio que la sigue y precede al uso; pues la diferencia entre ambos, está muchas veces tan sólo en la mayor o menor determinación de las circunstancias particulares; y no hay dificultad en que en ocasiones el entendimiento, al deliberar en el «consilium» anterior a la elección vea y juzgue de las circunstancias particulares. Suárez expresa esto hablando de la elección y el uso que siguen, respectivamente, al juicio práctico y al practice-práctico:

> «Electio et usus secundum se non videntur actus formaliter, vel essentialiter dictincti: sed *frequenter* differunt secundum maiorem vel minorem determinationem circunstantiarum» (9, 2, 6).

Ahora bien, a veces

> «potest fieri electio cum totali determinatione circunstantiarum particularium» (9, 2, 3).

Y de ahí que haya casos en los que juicio práctico, elección, juicio practice-práctico o imperio y «usus» se reduzcan a algo sumamente uno e instantáneo.

Por eso, sintetizando, dice ya desde las primeras líneas de la *Disputatio* dedicada expresamente a este proceso:

> «Omnes praeterea actus isti tendunt in aliqua obiecta, saepe tamen sunt quasi reflexi, ut dum voluntas eligit medium, eligit eligere, et utitur seipsa, et intellectu, etc., tamen haec actuum quasi reflexio non fit per actus ab ipsis rectis distinctos» (6, ante sect. 1).

Y todo ello es posible,

> «propter naturalem conexionem potentiarum [...] ut maxime patet in usu intellectus [por efecto de la volición o la elección p. ej.] (9, 2, 7).

Conclusiones

Proceso psicológico del acto libre según Suárez

1. Conocimiento intelectual del *fin,* un bien, generalmente particular y limitado, amable por sí mismo, bueno en sí, conveniente para el sujeto, y esto, tanto la posesión como la apetición de dicho bien: «*apprehensio finis*».

2. Consiguiente apetición, «*voluntas*» o mera volición apetitiva del fin. De por sí, libre «quoad specificationem», porque ese objeto, como limitado que es, puede aparecer siempre en la previa aprehensión intelectual, parte bueno y parte malo; libre «quoad exercitium», porque los factores que influyen en el «ejercicio» del acto, se acomodan a lo que corresponda al objeto, tal como éste ha sido conocido.

3. Esta apetición incluye la apetición del «*último fin*», interpretative e inchoative.

4. Factores que influyen «quoad exercitium»: la voluntad con sus naturales energías, recibidas de Dios su hacedor, para apetecer el bien, ya libre ya necesariamente, según las circunstancias.

5. Si el fin apetecido con la primera pura volición o «voluntas» del fin, no se posee, la voluntad, en virtud de la previa volición apetece ahora, de modo general, lo conducente para adquirir ese fin apetecido: es la «*intentio*».

6. Efecto de la actividad volitiva descrita es que el entendimiento inquiera los medios conducentes para lograr el fin apetecido. Tiene, pues, lugar esta busca de medios, deliberación sobre ellos, juicio consiguiente: «*Consilium, iudicium practicum*». Este presenta el resultado de la comparación de los diversos medios según su bondad tanto «formal», en cuanto medios, como «material», la que tengan por otros títulos; y al mismo tiempo presenta la apetibilidad mayor o menor de cada uno en sí mismo.

7. La voluntad, con libertad «quoad specificationem» y «quoad exercitium», o bien se abstiene de actuar o *consiente* y *elige,* según el proceso siguiente:

a) Es *frecuente* que a estos actos volitivos acompañe un *estado afectivo* correspondiente, tal como «anxietas» o «aerumna», según llama Suárez a los que a veces se dan juntamente con el deseo.

b) Si los medios que se presentan son varios, es *fácil* que a la elección propiamente tal, preceda una «*apetición condicionada*» puesta con libertad, con la que el sujeto asienta volitivamente a la hipótesis de que apetecería este o aquel medio si no tuviese otro. A este acto, cuando efectivamente se da, se le puede llamar «*consensus*», mejor que «electio», porque ésta tiene siempre carácter absoluto.

c) *Siempre,* es decir, tanto en los casos en que se den los actos expresados en los dos párrafos precedentes, como en todos los demás, la elección incluye dos aspectos: uno el de querer libremente el medio que el entendimiento juzga útil, es el «*consensus*»; otro, el de preferirlo a otros también útiles o al menos a otros objetos no aptos, es la «*electio*».

d) La voluntad aunque generalmente elegirá el medio que haya sido conocido como más conveniente, puede a su arbitrio y beneplácito elegir, de entre dos bienes desiguales, aun el menor. La razón última de su capacidad para elegir y determinarse por uno o por otro está en su naturaleza de potencia libre, participación de la libertad divina. La bondad del objeto conocida mediante el juicio indiferente es razón suficiente para la elección, lo determinante de modo eficaz es el querer de la voluntad.

8. Efecto de la elección (y por eso puede llamarse en cierto modo «usus» de la voluntad), es la *ulterior actividad de la razón* que inquiere las últimas particularidades en orden a la ejecución y a poner en práctica los medios elegidos. Su resultado es el «*iudicium practice practicum*» que, en virtud de la previa elección que lo informa, ordena y mueve a la voluntad de manera que con toda razón merece el nombre de «*imperium rationis*». (Ya se ve que con este juicio guarda ciertas analogías el «iudicium practicum», del núm. 6; de ahí que también se le pueda llamar imperio, aunque en sentido menos estricto).

a) Este *imperio* lo será *en realidad* o sólo *en apariencia* según que la precedente elección haya sido una verdadera y firme volición o una mera veleidad.

b) Por su parte, el mismo «iudicium practice practicum» tiene *especial poder impulsivo* porque determina las particularidades convenientes para la ejecución y porque ilustra al sujeto haciéndole ver la bondad y conveniencia de cada una de las medidas concretas que entonces han de ponerse en práctica.

c) Este imperio tiene muchas veces su *expresión interior* en una locución intelectual que unas veces se formula de manera clara y completa mediante las correspondientes imágenes verbales, otras tiene más bien carácter de locución implícita sin la correspondiente expresión por imágenes verbales. Esta locución, «Fac hoc», no es acto volitivo; pero en virtud del acto volitivo que revela y por el que va más o menos informada, tiene un especial poder para inducir a la ejecución.

9. La voluntad, por efecto del imperio con el que ella por medio de la razón se mueve a sí misma, se pone a ejecutar lo imperado. Esta actividad volitiva es el «*usus*». Es *uso activo* la actividad con que la voluntad aplica a las demás potencias del sujeto a la ejecución; la actuación de estas potencias bajo el impulso de la voluntad es el *uso pasivo.*

El «*usus*» de la voluntad es *totalmente libre,* pues el precedente im-

perio, aun siendo verdaderamente eficaz, respeta la libertad de la voluntad a la que impera, como las leyes, aun teniendo toda su eficacia de obligar, dejan íntegra la libertad de los súbditos libres, los cuales pueden no someterse a ellas, como de hecho lo hacen a veces. De análoga manera la voluntad es libre en el «usus».

(Como se advierte fácilmente, la voluntad actúa de un modo análogo al que ejercita en este «usus» propiamente tal, cuando mueve al entendimiento a obrar, mediante la «intentio» y la «electio». De ahí, que a estos dos actos se les pueda llamar también «usos activos» de la voluntad, y a las subsiguientes actividades del entendimiento, «usos pasivos»).

Voliciones necesarias.

10. *Volición necesaria* y que vaya *precedida* de la debida consideración o *deliberación* del objeto, no hay *ninguna en esta vida,* ni las que versan sobre la felicidad perfecta considerada como tal. Pues, aparte de que pueda evitar la voluntad el que la inteligencia piense en ese objeto, con lo que se obtendría una libertad «quoad exercitium» en causa; aun presente en el entendimiento ese objeto, nunca se cumplirán en él todas las siguientes condiciones: que aparezca, al mismo tiempo, como absolutamente bueno en sí, absolutamente necesario para el sujeto, y conveniente, bajo todos sus aspectos, tanto su posesión como su apetición en el momento presente. Por consiguiente, ante un objeto que, al no cumplir con todas esas condiciones, aparece, al menos según algún aspecto, como limitado, «no bueno», la voluntad es libre «quoad specificationem» y con más razón «quoad exercitium». De ahí el que «proprie loquendo», sea siempre libre la voluntad «quoad specificationem».

Si en algunas ocasiones los atractivos de ese objeto fueren tales que no permitan la apetición del opuesto, y sea por tanto la volición del mismo necesaria «quoad specificationem», sin embargo, propiamente hablando, aun esta volición será libre, por serlo «quoad exercitium».

11. *Voliciones necesarias,* hay, a pesar de lo dicho, *muchas*; y entre ellas hay que contar la primera del niño, otras muchas del mismo, hasta que llega a tener la «primera volición perfecta», es decir, «libre»; todas —según Suárez— las de los afectados de perturbación mental que sea enfermedad habitual, todas las que tiene sobre cualquier objeto el afectado de un acceso frenético, durante el acceso; en fin, otras muchas del hombre normal y sano tenidas en el decurso de su vida en estado de vigilia.

Explicación de la necesidad con que se ponen estas voliciones: la *falta de suficiente deliberación* sobre el objeto, efecto, en gran parte, del influjo que el conocimiento y apetición sensitivos ejercen sobre el entendimiento; pues estorbándole la consideración del objeto por sus diversos

aspectos, son ocasión de que la voluntad, puesta bajo el influjo de un objeto en el que no aparecen más que atractivos, prorrumpa necesariamente en su apetición.

Simplificación del proceso.

12. En el *orden moral,* cuando se realizan los diversos actos del proceso libre sin especial interrupción, todos ellos, formando el proceso, constituyen un solo acto humano.

13. En el *orden físico,* a veces la posición de algunos actos sucesivos del proceso es tan rápida que el mismo sujeto apenas si puede advertir empíricamente la distinción de los diversos pasos.

Más aún, muchas veces no son necesarios tantos actos formales como los que teóricamente pueden distinguirse, porque un mismo acto que formalmente es, p. ej., apetición en la voluntad es virtualmente moción volitiva que hace entrar en actividad a alguna de las potencias subordinadas a la voluntad.

Asimismo, varios pasos del proceso pueden realizarse de un modo instantáneo, por equivaler un solo acto, aun formalmente, a los que en el proceso se señalan como diversos por serlo así otras veces: así se puede en el «consilium» conocer instantáneamente el *medio* conducente con todas sus *circunstancias particulares,* con esto un mismo acto intelectivo condensa en sí el «iudicium practicum» y el «iudicium practice practicum» o «imperium», sin dilación apreciable puede la voluntad, consiguientemente, poner la elección y el «usus» activo como un solo acto que será en fuerza de su eficacia, a su vez «usus» pasivo o ejecución de lo imperado, por las potencias subordinadas a la voluntad.

Razón y experiencia se concilian así en armonía perfecta.

* * *

ROMEO, SANTO TOMÁS Y SUÁREZ EN EL PROCESO PSICOLÓGICO DEL ACTO LIBRE

Hemos llegado al término de nuestro estudio comparativo. Una mirada retrospectiva a la doctrina y a los méritos de los tres grandes AA. considerados produce en el ánimo agradable impresión.

Los tres, como filósofos, son y se profesan, en este asunto, seguidores de Aristóteles; pero como inteligentes investigadores que estudian escuchando al Maestro y escudriñando objetivamente la realidad, cada uno de los tres nos da una doctrina sobre la libertad de la voluntad más perfecta, en conjunto, que la de su común maestro. Respecto de la letra misma del Filósofo, los tres se muestran penetrantes intérpretes que, comparando entre los extensos pasajes unilaterales por excesivamente in-

telectualistas, y las cortas frases en que el Estagirita afirma la naturaleza y prerrogativas de la potencia apetitiva libre; sorprenden la verdad de éstas, procuran subordinar a ellas la doctrina de otros pasajes más oscuros o menos exactos; y prescindiendo, cuando lo exige el caso, de lo que a juicio de cada uno de ellos no debe admitirse, avanzan por propia cuenta en la investigación de la verdad cuyos primeros destellos habían contemplado en las páginas del filósofo griego.

Así los tres AA., cuantas veces afirman categóricamente, enseñan que la libertad propiamente dicha compete exclusivamente a la voluntad y no al entendimiento; que exclusiva suya es, por consiguiente, la independencia con que, siempre que haya precedido la conveniente deliberación y juicio indiferente, se determina por sí misma a apetecer o rechazar el objeto propuesto, producir, suspender u omitir su acto; que al apetito racional, finalmente corresponde la soberanía no sólo sobre las potencias inferiores sino aun sobre el mismo entendimiento, al que aplica a considerar unos objetos u otros y al que, en ocasiones en que la fuerza sólo probable de los motivos no baste para hacerle asentir, puede eficazmente impulsar a que preste su asentimiento.

Ninguno de los tres atribuye nunca al juicio tal influjo sobre la elección que lógicamente niegue la libertad y para rehabilitarla tenga que recurrir a soluciones contradictorias. No es corto mérito evitar este riesgo. Los extensos pasajes y ejemplos de Aristóteles sobre la «libertad del juicio» dan ocasión para caer en él. Otros intérpretes incurrieron en ese error y aun lo atribuyeron no sólo a Aristóteles, que si da ocasión para él nunca lo afirmó, sino al mismo Santo Tomás. Tal Bartolomé de Medina, O. P., cuya opinión fué expresamente refutada, como destructora de la libertad, por Domingo Báñez, O. P.[59] La misma dificultad de la materia, finalmente, podía haberles inducido a ello como le sucedió al propio Báñez. Este, en efecto, en sus lecciones de cátedra de 1583-1584 responde contra el «imperio eficaz» de Medina, que con él «tolleretur tota libertas voluntatis, quia moveretur necessario et efficaciter ab Auctore naturae», «hoc autem non est admittendum»;[60] mientras que en sus Comentarios a la primera parte de la Suma publicados unos años antes afirma: «nulla causa secunda potest operari, nisi sit efficaciter a prima determinata»,[61] y con tal determinación para un acto que, por su misma naturaleza e independientemente y «natura prius» a la acción de la voluntad excluya la posición del acto opuesto. Esa «determinación eficaz» inimpedible e infrustrable, sin duda que no es menos destructiva de la libertad, aunque provenga de la «Causa Primera», de lo que lo era el «imperio eficaz» inimpedible e infrustrable de Medina, aunque quien por medio de él moviese a la

59. *Op. cit.*, vid. supra, pág. 382, loc. ibi cit.
60. Ibid.
61. Cf. *Schol. Comm.* in [...] I Partem; q. 14, a 13. Venetiis, 1602; col. 450-451.

voluntad fuese el «Autor de la naturaleza», como Báñez notaba al refutar ese imperio.

Mérito de nuestros AA. es superar estas dificultades.

No se desentienden, sin embargo, los tres, con la misma independencia, de todo influjo menos recto de su gran Maestro.

En Romeo se advierte, como a su tiempo notamos, tal cual frase y alguna comparación que hacen temer por las consecuencias lógicas que pudieran derivarse de ellas tomadas aisladamente. A ese riesgo no se expone ninguna expresión de los otros dos Doctores.

Positivamente, la explicación clara y justa de por qué la voluntad puede elegir el objeto presentado en el juicio indiferente, Romeo no la da. Santo Tomás la señala taxativamente. Suárez amplía la doctrina a todos los casos posibles, la razona y arranca de raíz toda posibilidad de inverosimilitud o de ulterior pregunta, aun la basada en la sutil hipótesis que años más tarde había de preocupar a Leibniz: presentando, en efecto, con el justo relieve la voluntad humana como participación y semejanza de la libertad divina, demuestra evidentemente que el apetito racional humano puede elegir el objeto, aun menos bueno, con tal de que en él se dé la verdadera bondad constitutiva del objeto propio de la voluntad, y suficiente, por tanto, para que ésta pueda apetecerlo con un acto volitivo.

* * *

En Romeo, además de los méritos consignados, hemos admirado su seguridad de doctrina, su precisión de conceptos, su atención a la realidad y a reconocerla e interpretarla como él la ve, aunque haya que prescindir, más o menos, de lo dicho por otros.

Indicio de este modo de proceder nos lo da su posición definitiva respecto de cada uno de los dos puntos tratados en su «Veritas 5.ª»: el superar el excesivo intelectualismo, defendiendo expresamente en el proceso del acto libre la plena independencia y dominio de la voluntad para apetecer o rechazar lo propuesto por el entendimiento; y el desentenderse, en el segundo punto, de la definición intelectualista en exceso del libre albedrío, a pesar de reconocerla él mismo tan aristotélica y de verla aceptada por Santo Tomás como definición «de los filósofos» (I-II, 17, 1, 2).

Más aún. Podría preguntarse si no es un nuevo indicio de esta independencia en su modo de pensar por cuenta propia, al menos con respecto a Santo Tomás, la explicación un tanto deficiente que le hemos visto dar acerca del modo cómo el juicio de la razón respeta la libertad de la elección subsiguiente. Al leer las frases dedicadas a esa explicación y compararlas con las tan precisas y perfectas de Santo Tomás sobre el mismo asunto,[62] se recibe la impresión de que el autor no tuvo suficientemente

62. Vid. supra, pág. 368-371.

en cuenta un pasaje del Doctor Angélico, tan clásico sobre la materia como el de la S. Th. I-II, 13, 6, dedicado a tratar «Utrum homo ex necessitate eligat vel libere».

El que Romeo no cite nunca a Santo Tomás, obedece seguramente a su deseo de acomodarse a sus lectores, adversos a todo lo Escolástico.[63] Finalmente, dentro de la sobriedad propia de un estudio de fin más bien apologético y práctico, dirigido al público, y no de un tratado, y salvadas las deficiencias más arriba señaladas; las páginas de Romeo dejan una impresión global grata y satisfactoria, que nos place expresar con algunas de las frases que el «Regens primarius» de la Universidad de París, Frater J. Benedictus Ebroicensis, dominico como Romeo, dirigía a éste entonces su Mtro. Provincial, después de haber examinado la obra como censor:

> «Praestantissime magister noster Provincialis, salutem in Domino Jesu Christo [...]. Accepi litteras vestras una cum libello vestro de libertate operum, et vere vestro, hoc est, pio et erudito, vestri clarissimi ingenii indice certo.
>
> «Laetus illum perlegi [...]. Videtur mihi liber doctus et pius; qui [...] non parum fructus afferre potest, hoc maxime tempore, quo [...] crescunt haereses eorum, qui ob divinam providentiam et nonnullas alias causas adimunt magnam partem libertatis nostri arbitrii» (Romeo, O. c., initio).

* * *

En Santo Tomás aparecen con claridad dos caracteres aristotélicos que hemos de tener en cuenta. Es el primero, al que el Santo se adhiere fijamente, el circunscribir de tal modo la libertad a lo referente a los medios, que la apetición de «el fin» se considera como necesaria. Asimismo de tal modo se presentan relacionados y como fundidos «el fin» y «el último fin», que, según algunas frases, pudiera parecer que la apetición del uno incluye la explícita y expresa apetición del otro; y por llamarse tantas veces a la apetición del «fin último», acto necesario «non consensus sed simplex voluntas» (15, 3, C.), pueden surgir dificultades contra la libertad, al menos «quoad specificationem», de la apetición deliberada de los fines particulares o bienes limitados apetecibles por sí mismos, cuya existencia, por lo demás, reconoce el Santo (1, 6, 1-2). De aquí también, el problema de que el primer acto volitivo tenga que ser necesario por razón de su objeto, y el que tengan que serlo análogamente, todas las voliciones, aun deliberadas, que inicien un proceso apetitivo-electivo.

Por otra parte, como es evidente que nuestras apeticiones deliberadas aun del último fin, cuanto más de los fines particulares, son libres, hay que compaginar esta libertad real y cierta con la necesidad tantas veces

63. Cf. Romeo, o. c. Int. 4.

afirmada. Surge para ello una doble solución: la primera para salvar la libertad, la segunda para que no desaparezca del todo la necesidad.

Es la primera el apelar a la previa libertad «in causa» con la que la voluntad dirige la atención del entendimiento y desviándole de pensar en el último fin, impide la producción de la volición necesaria que en caso contrario, hubiera surgido. Pero esto, está suponiendo que la volición deliberada del ultimo fin es necesaria, lo cual no es exacto; y, además, el explicar toda la libertad por esa vía indirecta o previa, es insuficiente, porque la experiencia, al demostrarnos que hay apeticiones deliberadas del último fin y de fines particulares, que son libres en sí mismas y no sólo en causa, pone de manifiesto que esa solución válida para algunos casos, deja sin solución otros incontables.

La solución segunda, que se refiere al acto volitivo en sí mismo, consiste en establecer una especie de estado intermedio entre la verdadera libertad y la necesidad: es la libertad «quoad exercitium» pero con necesidad «quoad specificationem». Propuesto a la voluntad «el fin», el «último fin», ésta puede no apetecerlo, he ahí la libertad; pero si lo apetece lo hace con una volición necesaria «quoad specificationem». Entendidas estas frases en el único sentido en que son verdaderas, significan una realidad exacta; [64] pero es innegable que no son las más aptas para expresarla. En cambio, entendidas de manera obvia y, por otra parte, más conforme con el principio aristotélico al que venimos aludiendo, de que el fin se apetece necesariamente, significarían que la volición del fin es un acto libre por un aspecto, pero no por otro; y como la libertad real consiste «in indivisibili», tales expresiones con la concepción psicológica en que se fundan, no dirían si la volición del último fin, y aun la del «fin», es realmente libre o no lo es.

De situarse en esta posición aristotélica procedían, como se ve, muchas de las dificultades y problemas que nos planteaba la doctrina de Santo Tomás sobre el proceso del acto libre. Hemos procurado hallar sus soluciones según el mismo Doctor. Estas no faltaron en cada caso. Y es que su pensamiento posee un contenido muy superior a lo que aparece a primera vista en sus palabras. Sin embargo, una solución absoluta, que alcance a todo el conjunto de la exposición y a cada uno de sus detalles, y que no exija interpretaciones atenuadas de unas u otras afirmaciones, no la hemos hallado.

Y de esto no creemos sea explicación suficiente el hecho de que el

64. Las limitaciones y acotaciones que precisen ese sentido justo, hay que buscarlas en diversos pasajes de Santo Tomás. Por citar un caso, lo referente a la falta de libertad de contrariedad respecto al último fin, aparece perfectamente indicado en I-II, 13, 6, C. En cambio, ahí mismo aparecen afirmaciones no tan fácilmente conciliables con la libertad que se da en muchas voliciones del último fin.

Santo no dedicase un estudio expreso y seguido a este proceso. El conjunto de las QQ. de la I-II que hemos considerado pudiera afirmarse que lo es; y más exclusivamente dedicados a este tema lo es en conjunto la Q. 22 *De Veritate,* especialmente varios de sus artículos, y sobre todo la Q. 6 *De Malo.* Sin embargo, en ninguna de estas exposiciones desaparece definitivamente las dificultades.

A nuestro parecer, éstas hubiesen sido eliminadas de raíz, si el Santo al seguir la doctrina aristotélica sobre la volición, como la depuró de otras deficiencias, de que otros discípulos del Filósofo no se supieron librar, la hubiese purificado también de lo que de inexacto hay en este aserto o postulado de que la elección o *volición libre* no versa sobre el fin. La doctrina hubiese sido perfecta, si el Doctor Angélico nos hubiese presentado su pensamiento personal y genuino sobre el sólido esquema aristotélico, según su prudente y genial costumbre, pero aligerada la inconmovible armazón del Filósofo, del elemento a que nos venimos refiriendo, esta vez no sostén sino traba.

Suárez, después de meditar en Aristóteles y en Santo Tomás, lo eliminó desde el principio de su tratado: «la volición deliberada de cualquier fin en esta vida es siempre libre, pues éste puede aparecer parte bueno parte malo». Y es un hecho que las numerosas dificultades que surgían al estudiar el proceso en Santo Tomás, no aparecían nunca al examinar la explicación de Suárez.

El segundo punto discutible de la doctrina aristotélica, que Santo Tomás admite también expresamente, aludiendo a propósito de ello repetidas veces al Filósofo, es el referente a la intervención especial del «universalis motor», «quoad exercitium» en la primera volición.

Verdad es que en este caso, como hemos visto,[65] la adhesión a las palabras no significa que se acepte el sentido que éstas a primera vista presentan. La paridad tantas veces establecida por el Santo entre esa moción y la que los cuerpos graves y ligeros reciben del que los ha producido, y la explicación que de esta última expresión da el Santo implícita y explícitamente, manifiestan suficientemente que, según Santo Tomás, el *especial* influjo del «universalis motor» en la *primera volición* consiste en haber dado a la voluntad la naturaleza propia de ella con la que produzca sus apeticiones elícitas. Sentido éste que debía de ser tan corriente, que ya hemos visto cómo el intérprete clásico, el Card. Cayetano, argüía a base del msimo, como de algo completamente claro y admitido. ¿Sería que ya para el mismo Aristóteles, ese *mover* con que el «motor universalis et primus» influye en *el primer acto elícito,* «sicut generans movet gravia et levia», significaba exclusivamente el dar al móvil su naturaleza, la «forma»

65. Cf. pág. 462 y sigs.

y con ella la potencia elicitiva de los actos? No nos interesa ahora dilucidar este punto.

Lo que sí se desprende, en cambio, de la reflexión sobre los pasajes de Santo Tomás en que claramente admite esa moción, es que, en su conjunto, dificultan la interpretación clara y segura del pensamiento del Santo; tomados en su sentido obvio, no se los halla suficientemente razonados; y si su sentido es siempre el analógico, ¿no hubiera sido de desear una mayor independencia de la terminología aristotélica que asegurase la objetividad de la doctrina y la claridad de su expresión?

Suárez elimina, también en este segundo caso, la frase y manifiesta por qué no está conforme con su sentido literal. No hay duda que las razones que aduce son de valor y, lo que no es menos atendible, esta posición hace desaparecer todas las dificultades provenientes de admitir una disparidad no justificada entre la primera volición y cualquier otra de las demás que el sér racional produzca durante toda su existencia.

No es preciso repetir aquí las apreciaciones que al hacer la «Crítica» de la explicación de Santo Tomás, dejamos arriba [66] consignadas sobre la objetividad de sus afirmaciones, lo penetrante de sus análisis y lo valioso de su argumentación, si bien tantas veces solamente insinuada, la maravillosa coherencia latente en afirmaciones escritas en circunstancias y tiempos muy diversos y a veces a primera vista difíciles de conciliar, la plenitud de doctrina y la concisión sorprendente de sus expresiones. Prescindiendo ahora de estas realidades, bástenos consignar aquí, al pasar a considerar la doctrina de Suárez, que el Doctor Angélico es en todo este estudio el maestro del Doctor Eximio.

* * *

Se ha podido observar en las citas aducidas de Suárez. Su actitud es un constante dirigir los ojos ávidos de verdad a su Maestro y, con la luz que de él recibe, volverse a clavar en la realidad su mirada de genio iluminado. El nombre de Divus Thomas brota constantemente de su pluma. Le cita con un respeto a su ciencia y una veneración a su santidad que hacen pensar en la disposición de ánimo, con que en vida, el entonces Tomás nombraba en sus escritos a Agustín. Esto, lo mismo que a Santo Tomás respecto del Doctor de Hipona, no le impide, cuando las razones lo aconsejan, el manifestar sus divergencias de opinión en todas aquellos asuntos, diríamos con palabras de Pío XII sobre este preciso tema «in quibus sub ecclesiastici magisterii ductu auspicioque semper libera fuit opinandi et disputandi potestas». [67]

66. Cf. pág. 435 y sigs.
67. *Allocutio*, diei 22 Sept. 1946. *Acta Ap. Sed.*-38 (1946) 387.

Sin embargo, se encuentra a gusto a su lado, bajo su protección soberana. Y por eso, imitando también a Santo Tomás respecto de San Agustín, siempre que le sea posible, se esfuerza por buscar la conciliación que existe entre el pensamiento del Aquinatense, oculto acaso bajo una frase de sentido discutible, y lo que Suárez juzga ser más exacto y que tantas veces se complace en presentar como aprendido de los labios de su Maestro. La demostración de cuanto estamos afirmando, patente está aun en las pocas frases aducidas de las páginas de Suárez para tejer, sobre ellas, la exposición de su doctrina. En el estudio directo del tratado a que nos estamos refiriendo hallará el lector su mejor confirmación.

Los méritos de la doctrina que Suárez expone sobre nuestro tema saltan a la vista en la sucinta exposición que de ella hemos procurado hacer, aunque las omisiones, principalmente de las razones justificativas de sus asertos, hayan sido numerosísimas y mayores acaso las de otros puntos de este mismo tratado relacionados con nuestro tema, expuestos ampliamente por el Eximio, pero de los que los límites estrictos prefijados a nuestro estudio, nos forzaron a prescindir.

No menos que el respeto y la fidelidad con que, según indicábamos, sigue a Santo Tomás, sorprende, en las exégesis que de él hace, su penetración profundísima del pensamiento del Doctor Angélico. A pesar de ser pocos los pasajes de este su tratado *De Voluntario*, que hemos considerado, han sido varias las ocasiones en que advertimos su discrepancia de interpretación respecto de otros comentadores del Angélico, y, comparando luego la opinión de Suárez con la de Santo Tomás en otros lugares claros de éste, y no aducidos ni tal vez tenidos en cuenta por Suárez al exponer su parecer, hallábamos una exacta coincidencia entre ambos Doctores.

Algo semejante a lo que decimos de sus relaciones con su maestro por excelencia, debemos repetirlo, salvadas las manifiestas diferencias, respecto de su fidelidad en seguir y su certera penetración en interpretar a Aristóteles.

Es imposible no aludir a algún caso en el que su talento, puesto al servicio de su asiduidad de seguidor del Filósofo y de sagacísimo intérprete del mismo, le lleva a encontrar la solución definitiva de algunos problemas disintiendo de interpretaciones admitidas por numerosos y renombrados autores, y apartándose de opiniones filosóficas de los mismos, confirmadas según ellos con la doctrina aristotélica, para afirmar la que él juzga por verdadera y por la genuina del Filósofo, salvando así la verdad y enalteciendo al maestro de quien afirma la ha aprendido.

El asunto es sobre la naturaleza del imperio y la libertad del subsiguiente «usus». Después de lo que sobre ambos puntos hemos visto, es superfluo encarecer su crítica gravedad.

El imperio propiamente tal se da como efecto de la elección: se lo di-

cen a Suárez Santo Tomás, Aristóteles, la fuerza de las razones. Ese imperio es obra del entendimiento en virtud de la volición precedente: el mismo triple motivo le obliga a admitirlo. El acto intelectual al que debe darse con todo rigor el nombre de imperio, ¿cuál es? Suárez analiza por su cuenta el proceso psicológico mediante la introspección, y concluye: ese acto es el «iudicium practice practicum» y no el «fac hoc» subsiguiente ni otro acto alguno diverso del citado «iudicium». La autoridad de Aristóteles será invocada, como cosa indudable, por muchos autores de los que Suárez disiente en este punto. Suárez, ¿es aquí fiel al Filósofo? El imperio de que tratamos, responde Suárez confirmando su doctrina, es, según Aristóteles, la conclusión de un silogismo; ahora bien, esto únicamente se da en el «iudicium rationis». Asimismo, el imperio de que tratamos es, según Aristóteles, el acto simplemente necesario para el ejercicio de la prudencia; ahora bien, tal acto es el intelectivo de conocer lo conveniente en cada caso particular, el resultado de la deliberación; y con fuerza para mover, en virtud de la elección previa. Finalmente, añade Suárez, Aristóteles llama imperio al juicio practice-práctico y, en su grado, al práctico que precede a la elección.

Más grave es el paso del imperio al «usus». Conocemos las consecuencias fatales para la libertad que diversos AA. dedujeron de lo que ellos tenían por manifiesta doctrina de Aristóteles sobre la eficacia del imperio. Pues bien: la misma analogía entre el imperar la voluntad y el legislar el príncipe y obligar las leyes, aludida por el Filósofo, de la que derivaron otros el imperio destructor de la libertad, es en el pensamiento aristotélico, a juicio de Suárez, la garantía salvadora de la libertad del *usus*: las leyes obligan con toda la eficacia propia del obligar, razona el Eximio, pero respetando la libertad de los súbditos, que pueden resistir a su mandato y quebrantarlas.

Basta lo apuntado hasta aquí sobre Suárez para revelarle como eminente entre los doctores escolásticos; distinguido, entre otras dotes, por la valiosísima de ser original, aun como intérprete, manteniéndose al mismo tiempo dentro de los inflexibles límites, no sólo de la más íntegra ortodoxia, sino también de los principios tradicionales de la Escolástica, del sumiso seguimiento, si bien nunca ciego ni servil, de Aristóteles y Santo Tomás, y, finalmente, característica de las más inasequibles a todo innovador, conservándose siempre en un perfecto equilibrio de objetividad, no turbado por estridencia alguna.

Nuestro estudio de un punto tan concreto y limitado, por sí solo no demuestra que lo dicho se dé en toda la obra de Suárez; pero sí basta, como afirmábamos, para revelar algo de lo que es su autor.

Hemos de manifestar con sinceridad que la interrogación con que dimos fin a nuestro estudio sobre Santo Tomás, preguntándonos si podría

añadirse algo más a lo encontrado en sus escritos sobre el proceso psicológico del acto libre; afloró espontáneamente a nuestros labios bajo la impresión que nos producía la plenitud de doctrina hallada en los escritos del Doctor Angélico. Pensamos si nada tendría que añadir la pluma de Suárez. Al considerar ahora el resultado de la última parte de nuestro estudio, encontramos en él un hecho más que viene a confirmar la afirmación más general del docto teólogo francés Ramiere, profundo conodor de Santo Tomás y del Doctor Eximio: «En una cuestión que pareec tratada por Santo Tomás sin que quede más que estudiar, halla Suárez una multitud de aspectos nuevos». [68]

En nuestro caso, ¿quién se los ha descubierto?

La penetración de su análisis psicológico y filosófico. Suárez «intus legit» según la significativa etimología, aplicada a expresar la acción propia del «intellectus». Lee en el interior de los fenómenos psíquicos superiores y nos revela el tejido de sus procesos y sus enlaces; lee, a través de los textos de Aristóteles y Santo Tomás, pensamientos ocultos para tantos otros lectores; lee también en lo íntimo de la realidad de las cosas, que es el leer del filósofo. Por eso, en esos profundos estratos subterráneos, en los que el modesto esfuerzo del comentador estudioso se detiene al tropezar con lo que juzga límite definitivo del saber humano y peñasco estéril e impenetrable, la intuición poderosa de Suárez divisa el centelleo de la verdad, y la eficacia de su análisis y su raciocinio hace brotar de la que se creía estéril roca agua viva de sabiduría.

Así, de su primera ojeada sintética al problema en toda su amplitud, desciende a detallar y desmenuzar, desplegando ante los ojos de quien le estudia, aspectos, detalles y matices insospechados. Sólidamente va eslabonando entre sí cada una de las verdades encontradas, con eficaces razones, que parecen proliferar al contacto de su mente con cada hecho que haya de explicar. Por fin, un trabajo de construcción y síntesis que reduzca la compleja multiplicidad a escueta y firme unidad; atento siempre, con su característico sentido de la realidad, a conciliar y fundir en una síntesis objetiva y única las exigencias a veces a primera vista paradógicas de lo que en nuestro proceso psicológico libre exigían, de una parte las razones sucesivamente consideradas, y de otra la experiencia.

Penetración, originalidad, equilibrio, solidez, precisión en incontables pormenores, objetividad, son dotes que nuestro estudio nos revela poseídas en grado eminente por Suárez.

* * *

Los tres egregios autores que hemos estudiado tienen su propia excelencia y sus caracteres.

68. P. Ramiere, *Étude sur Suárez*, en *Révue du Monde Catholique*, 1861-1862.

Si se nos permitiera condensar en un rasgo de más relieve la impresión que las páginas de cada uno de los tres, consideradas en este estudio, han dejado en nuestro ánimo, nos expresaríamos así.

La exposición de Romeo nos hace pensar en la actitud del luchador que baja a la arena con el arma única que cree más eficaz y la maneja con estilo acabado y golpe certero.

En las frases del Doctor Angélico concisas, ceñidas, preñadas de insospechado contenido, nos parece ver el misterio de la semilla: su desconcertante pequeñez y su fecundidad portentosa.

En Suárez, cuya mente, iluminada sin cesar por la luz de su maestro el Doctor Angélico, se despliega magnífica al abarcar los problemas en toda su amplitud, eficaz en discutirlos y resolverlos, consumada en perfilar como una filigrana, cada detalle que toca su pluma, nos parece ver resplandecer una participación eminente de aquella Sabiduría increada de la que se dice que «attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter».[69] Y estas dotes que hemos hallado en las veinte o treinta páginas examinadas de uno de sus más innominados tratados, se mantienen con admirable consistencia, y aun a veces avaloradas por otras superiores, a través de los cuarenta millares y más, de páginas en las que su genio investigó, desde las propiedades ínfimas de la materia hasta los atributos más sublimes de la Trinidad. Por eso, al leer, o más exactamente, al estudiar los tratados de Suárez a la luz de los criterios con que en su encíclica *Aeterni Patris* describe y ensalza el inmortal restaurador de la Filosofía cristiana, León XIII, las excelsas dotes características del Doctor Angélico y de los doctores y maestros escolásticos; se comprende la exactitud de aquella apreciación con que, por entonces también, el docto filósofo dominico, Cardenal Ceferino González, sintetizaba la personalidad filosófica del Doctor Eximio en estas palabras: «Suárez es acaso, después de Santo Tomás, el filósofo más escolástico de los escolásticos, el representante más genuino de la filosofía escolástica, como evolución intelectual concreta del espíritu humano».[70]

Comillas, 1948, Cuarto Centenario del nacimiento de Suárez.

Errata importante.—Pág. 382 (al fin de la página): la nota 34 corresponde a la pág. 393, donde se menciona el principio «Nihil volitum quin praecognitum».

69. *Sap.* 8, 1.
70. *Historia de la Filosofía*, vol. II, § 127, pág. 542 (1.ª edic.).

INDICE

Páginas

Sumario-síntesis 348

INTRODUCCION

FRANCISCO ROMEO. Su obra «De libertate operum et necessitate». Nuestro propósito 349

I. ESENCIA DEL LIBRE ALBEDRIO

A. *Doctrina de* F. ROMEO. Concepto común; concepto excesivamente intelectualista; concepto recto 354
Conclusiones: caracteres esenciales del libre albedrío según ROMEO ... 361

B. *¿Qué dicen de estas afirmaciones* SANTO TOMÁS Y SUÁREZ? 362

II. PROCESO INTELECTIVO-VOLITIVO DEL ACTO LIBRE

A. SOLUCIÓN PRIMERA. DOCTRINA DE F. ROMEO 365

1. Libertad del juicio y de la razón: origen, naturaleza, libertad análoga y estricta; límites de la libertad del juicio según SANTO TOMÁS y SUÁREZ, amplitud concedida por ROMEO, ¿peligro para la verdadera libertad? 365

2. Primacía de la voluntad 372

3. *Conclusión*: Síntesis explicativa de ROMEO (Solución primera)... 375

B. SOLUCIÓN SEGUNDA. DOCTRINA DE BARTOLOMÉ DE MEDINA, O. P.: 376
«Imperium efficax» que atribuye al entendimiento; consecuencias. ¿Cómo se salva la libertad? Juicio de BÁÑEZ, O. P. sobre esta explicación 376
Conclusión: Síntesis de la explicación de MEDINA (Solución segunda) 383

C. SOLUCIÓN TERCERA: 1.ª PARTE. DOCTRINA DE SANTO TOMÁS 384

1. Esquemas 384

2. El acto libre (consentimiento, elección) «quoad specificationem». Influjo del objeto y del juicio de la razón en el acto libre 388

3. El acto libre (consentimiento, elección) «quoad exercitium»: A) Solución obvia 392

Páginas

B) Dificultades: *a.* ¿Mutua causalidad y proceso «in infinitum»? *b.* El primer acto de la serie ¿es intelectivo o volitivo? *c.* El primer acto libre, ¿puede ir precedido de un «imperium rationis»? 393

C) Factores que influyen en el acto libre «quoad exercitium» y libertad de este acto 401

4. El «imperium rationis» y el «usus» o ejecución de lo imperado. Dos dificultades. *a.* Respuesta a la primera. *b.* El «imperium rationis» y la libertad del «usus» 406

Conclusiones: Proceso intelectivo-volitivo del acto libre en su parte parte principal. Problemas y preguntas 411

5. La primera volición y las demás voliciones necesarias:
A) Objeto de la primera volición necesaria o principio «quoad specificationem»: objeto señalado expresamente a esta primera volición; objeto de toda volición necesaria: 415
Cuestión subsidiaria 1.ª: significados de «naturalis», «naturaliter» 417
Cuestión subsidiaria 2.ª: el último fin como objeto de la volición necesaria: *a.* Tres órdenes de apeticiones necesarias y sus respectivos objetos. *b.* Doctrina de Santo Tomás sobre estos tres órdenes de voliciones necesarias 423
B) La primera volición «quoad exercitium» 431
C) Las demás voliciones necesarias 431

Conclusiones: Primer acto volitivo y voliciones necesarias: principio «quoad specificationem» y «quoad exercitium» 432

Crítica 435

C'. Solución tercera: 2.ª Parte. Doctrina de Suárez 438

1. Esquema 438

2. La primera volición «quoad specificationem» 439
a. Conocimiento previo: caracteres 439
b. Objeto de la primera volición perfecta «propter ultimum finem» 443
c. Circunstancias de la primera volición del niño 449
d. La primera volición y las demás voliciones necesarias, ¿cómo son necesarias «quoad specificationem»? 451

3. La primera volición «quoad exercitium»: 458
a. Influjo de la voluntad 458
b. El «Universalis Motor» en la primera volición 462

4. Deliberación. Consentimiento. Elección 466

5. El «imperium rationis» 475

6. El «usus» ejecutivo de la voluntad y su libertad 482

7. Unidad en la multiplicidad del proceso 487

Conclusiones 491

EPILOGO

Romeo, Santo Tomás y Suárez en el proceso psicológico del acto libre ... 494

Para no retrasar demasiado la aparición de este volumen, impreso ya en casi su totalidad desde fines de mayo, remitimos al volumen próximo los dos trabajos siguientes dedicados también al Doctor Eximio:

1. *Mysterium Iesu Christi et sui Corporis Mystici secundum conceptionem theologicam Doctoris Eximii et Pii, P. Francisci Suárez.* Estudio del R. P. Isacio María Morán, S. I., Profesor de Teología Dogmática en la Universidad Pontificia de Comillas.

2. *La depuración suareciana de la doctrina de la participación.* Estudio del R. P. Salvador Cuesta, S. I., Profesor de Metafísica en la Universidad Pontificia de Comillas.

INDICE GENERAL

Páginas

Grandeza del P. Suárez como pensador y como religioso.—Discurso del Excmo. Sr. Nuncio de Su Santidad en España, Dr. D. Cayetano Cicognani, en la Clausura de la Semana Suareciana celebrada en la Universidad Pontificia de Comillas del 4 al 11 de abril de 1948 ... 7

Prolusión del Excmo. Sr. Obispo de Santander, Dr. D. José Eguino y Trecu, en la sesión de apertura de la Semana Suareciana de Comillas 25

Significación de nuestro homenaje al P. Suárez.—Discurso del R. Padre Francisco Javier Baeza, S. I., Rector de la Universidad Pontificia de Comillas en la Semana Suareciana 35

Una Carta autógrafa de Suárez en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca.—Introducción y transcripción por el P. C. M.ª Abad, S. I. 47

Un tratado inédito de Suárez sobre la Ciencia Media.—Por el P. Severino González Rivas, S. I., Vice-Rector de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca, Profesor de Teología Dogmática 59

Una «lectura» de Suárez inédita. «Utrum liceat aliquando uti scientia confessionis».—Introducción, transcripción y notas por el P. Camilo M.ª Abad, S. I. 133

La personalidad científica del Doctor Eximio.—Discurso pronunciado en la Universidad Pontificia de Comillas, en la solemne inauguración del Curso académico 1947-1948, por el R. P. José María Alejandro, S. I., Profesor de la Facultad de Filosofía 191

Esencia y valor del conocimiento según el Doctor Eximio por el R. Padre José M.ª Alejandro, S. I., Profesor de Criteriología en la Universidad Pontificia de Comillas 211

El P. Francisco Suárez en Coímbra, por el R. P. Eugenio Fernández Almuzara, S. I. 247

Actitud del P. Francisco Suárez frente a la esencia metafísica de nuestra felicidad, por el Dr. D. José M.ª Sáiz, Profesor de Filosofía en el Seminario Diocesano de Monte-Corbán (Santander), A. A. de la Universidad Pontificia de Comillas 261

El P. Suárez y la Música Sagrada.—Prolusión al Concierto Sacro de la «Schola Cantorum» de Comillas en honor del Doctor Eximio, por el R. P. Joaquín Salaverri, S. I., Prefecto General de Estudios y Decano de la Facultad de Teología 301

El sentido de la realidad en la Metafísica Suareciana por el Excmo. Señor Obispo de Calahorra y La Calzada, Dr. D. Fidel García y Martínez, Antiguo Alumno de la U. P. de Comillas 309

Dedicatorias y Proemios en las obras de Suárez. Por el R. P. Eleuterio Elorduy, S. I., Profesor en el Colegio Máximo de Oña 323

Esencia del libre albedrío y proceso del acto libre según F. Romeo, O. P., Santo Tomás y F. Suárez, S. I.—Estudio comparativo, por el P. Jesús Muñoz, S. I., Profesor de Psicología en la U. P. de Comillas ... 347

Se acabó de imprimir este volumen, dedicado todo él al Doctor Eximio, el día 15 de julio del año 1948, en los talleres de Industrias Gráficas «Diario-Día», de Palencia.

A. M. D. G.

VOLUMENES DE «MISCELANEA COMILLAS»

DOS VOLUMENES PUBLICADOS CON OCASION DE LAS BODAS DE ORO DE LA UNIVERSIDAD (1892-1942)

VOLUMEN I

MISCELANEA DE COLABORACION CIENTIFICA DE LOS ANTIGUOS Y ACTUALES PROFESORES DE LA UNIVERSIDAD

Un volumen con 20 trabajos de investigación: 642 páginas en 4.º menor

PRECIO: 25 PESETAS

VOLUMEN II

MISCELANEA DE COLABORACION CIENTIFICA DE LOS ANTIGUOS ALUMNOS DE LA UNIVERSIDAD

Un volumen de 516 páginas en 4.º menor, más XIX de Dedicatoria e Indices con 17 trabajos: sobre **Sagrada Escritura** (4); **Teología Dogmática** (4); **Apologética** (2); **Historia y Derecho Eclesiástico** (6) y **Literatura** (1)

PRECIO: 25 PESETAS

VOLUMEN III

BEATO JUAN DE AVILA: DOS MEMORIALES INEDITOS PARA EL CONCILIO DE TRENTO

Edición preparada por el

P. CAMILO M.ª ABAD, S. J.

Profesor de Ascética y Mística en la Universidad Pontificia de Comillas

Un volumen de XXXVI + 176 páginas en 4.º, retrato del Beato Avila, cuatro fotograbados de los manuscritos utilizados, introducción, notas, índices.

PRECIO: 25 PESETAS

VOLUMEN IV

Un tomo de 357 páginas en 4.º, con cuatro fotograbados. Estudios varios

PRECIO: 35 PESETAS

VOLUMEN V

Un tomo de 350 páginas con tres láminas y numerosos grabados en el texto

PRECIO: 40 PESETAS

VOLUMEN VI

Un tomo de 260 páginas, con seis fotograbados de manuscritos

PRECIO: 35 PESETAS

VOLUMEN VII

SERMONES INEDITOS DEL B. JUAN DE AVILA. Introducción y notas del R. P. RICARDO G.-VILLOSLADA, S. I., Profesor de Historia Eclesiástica en la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca

PRECIO: 40 PESETAS

VOLUMEN VIII

Un tomo de 438 páginas.—Estudios varios

PRECIO: 50 PESETAS

VOLUMEN IX

Homenaje al Doctor Eximio en el IV Centenario de su nacimiento (1548-1948)
Un tomo de más de 500 páginas con 20 fotograbados

PRECIO: 55 PESETAS

PUBLICACIONES ANEJAS A «MISCELANEA COMILLAS»

Serie canónica

I. Olis Robleda, S. I., Profesor de Derecho Canónico en la Universidad Pontificia de Comillas.—*La nulidad del acto jurídico*: Su teoría en los códigos civiles francés, alemán, italiano, español, y especialmente en el Código de Derecho Canónico.
Un vol. de 12×25 cms., 190 págs., 25 pesetas.

Serie filosófica

I. José Alejandro, S. I., Profesor de Criteriología en la Universidad Pontificia de Comillas.—*La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista.*
Un volumen de 12 × 25 cms., 382 págs.: 50 pesetas.
II. Nemesio González Caminero, S. I., Profesor de Historia de la Filosofía moderna, en la Universidad Pontificia de Comillas.—*Unamuno. Tomo I. Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa.*
Un volumen de 19 × 29 cms., 400 págs.: 60 pesetas.

Serie ascético-mística

Un extenso autógrafo inédito del V. P. Hoyos. Introducción del P. E. Rey; transcripción y notas del P. C. M.ª Abad, S. I.—Más de 100 páginas, 12 × 25 cms.: 15 pesetas.

PROXIMOS A PUBLICARSE

Serie filosófica

III. Nemesio González Caminero, S. I.—*Unamuno.* Tomo II. *Su manera de ser y su manera de filosofar.*
IV. Manuel Alonso, S. I., Profesor en la Universidad Pontificia de Comillas y en la Escuela de Estudios árabes de Madrid.—*Los albores de la Escolástica en España.*

Serie teológica

I. Excmo. Sr. Dr. D. Fidel García y Martínez, Obispo de Calahorra, Antiguo Alumno de Comillas.—*Estudios filosóficos y teológicos.*

EN PRENSA

Españoles en Trento, por el R. P. Constancio Gutiérrez, S. I., Profesor de Historia Eclesiástica de la Universidad Pontificia de Comillas.
Un volumen en 4.º mayor, de unas 1.000 páginas.
Lo publica el *Consejo Superior de Investigaciones Científicas.*

BIBLIOTHECA COMILLENSIS

(*Textos listos para el curso* 1948-1949)

Ireneo González Moral, S. I.—*Philosophia Moralis.*—Segunda edición: Unas 700 páginas en 8.º.
Salvador Cuesta, S. I.—*Ontología.* Primera edición pública. Más de 500 páginas en 8.º.

Pedidos a *Sal Terrae.* Ap. 77. Santander

Jesús Muñoz, S. I.—*Theses praecipuae ex Psychologia.*—Complemento del texto de D4fi32. (Ed. privada). Pedidos al autor: Comillas.

PROXIMOS A PUBLICARSE

Praelectiones Theologico-morales Comillenses.—T. III. *Tractatus de conscientia,* auctore Lucio Rodrigo, S. I.
Las fronteras de la Física y de la Filosofía.—T. II: *La Molécula,* por el P. Jaime María del Barrio, S. I., autor de *El Atomo.*

Precio del presente volumen, IX de Miscelánea, 55 pesetas

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

BX
805
C6
v.9
1948:1

34740

Comillas, Spain. Universidad Pontificia.
Miscelánea Comillas

BX
805
C6
v.9
1948:1

34740

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU LIBRARY
3 2400 00567 8358

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall.